برنامج اللغة العربية والعلوم الإسلامية



مركز جامعة القاهرة
للتعليم المفتوح

الفكر الإسلامي الحديث

إعداد

قسم الفلسفة الإسلامية

بكلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة

مراجعة

أ.د/ مختار محمود عطا الله

د/ المنشاوي عبد الرحمن

د/ الحسين جادو

الفكر الإسلامي الحديث

إعداد

قسم الفلسفة الإسلامية

بكلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة

مراجعة

أ.د/ مختار محمود عطا الله

د/ المنشاوي عبد الرحمن　　　　د/ الحسين جادو

١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م

تم التنسيق والإخراج الفني والتدقيق اللغوى

بإدارة إنتاج الكتاب بالمركز

ت/ ٠٢ ٣٣٣٣٢٩٠٩

Email: entagalketab@yahoo.com

المحتويـات

كيف يمكن للدارس الكريم أن يستخدم هذا الكتاب؟

عزيزي الدارس... عزيزتي الدارسة

عليك بمحاولة اتباع الخطوات الآتية ليمكنك الاستفادة من هذا الكتاب واستيعاب ما فيه من مادة علمية وتحقيق المستهدفات المقصودة من دراسته:

١- القراءة الجيدة لعنوان كل وحدة وللعناوين الفرعية المتضمنة في كل وحدة.

٢- محاولة الربط المنطقي بين عنوان الكتاب وعناوين الوحدات والعناوين الداخلية للمادة العلمية في كل وحدة.

٣- القراءة السريعة للمادة العلمية المتضمنة في وحدات الكتاب.

٤- تحديد المواضع والأجزاء التي تحتاج إلى قدر كبير من الفهم والتركيز ووضع علامة مميزة أمام هذه المواضع في صفحة المحتوى.

٥- القراءة للفهم والاستيعاب مع الحرص على التلخيص ووضع العناوين عند الحاجة.

٦- عمل ملخص لكل وحدة بعد القراءة المستوعبة لها.

٧- مراجعة ملخص كل وحدة من وقت لآخر لتجديد الذاكرة وإنعاش المعلومات.

٨- الإجابة عن الأسئلة التقويمية التي تأتي في آخر كل وحدة ثم مراجعة إجاباتك من خلال المادة العلمية المتاحة.

٩- اكتب ملاحظاتك وانتقاداتك على المادة العلمية المقررة وناقشها مع زملائك ومع أستاذ المادة بهدف تعميق الأفكار والوصول إلى الحقيقة.

١٠- حاول من خلال البحث على شبكة الانترنت الوصول إلى مراجع ومواد علمية إضافية تساعدك على تحقيق الثراء المعرفي المطلوب.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، وبعد.

فإن " الفكر الإسلامي الحديث " واحد من مجالات الدراسة في الفلسفة الإسلامية التي تتعدد مجالاتها بين علم الكلام والفلسفة المشائية وفلسفة الأخلاق والتصوف وغيرها؛ وذلك باعتبار الفكر الإسلامي الحديث الحلقة الأخيرة من تطور الفكر الإسلامي عبر العصور المتعاقبة من تاريخ الحضارة الإسلامية.

وقد جاء نتاج المفكرين المسلمين المعاصرين حاملاً معطيات التراث الفلسفي الإسلامي مهمومًا بقضايا ومشكلات الأمة ، في حقبة من تاريخها تعد أكثر فترات التاريخ الإسلامي تدهورًا وتراجعًا وافتقادًا لمقومات التقدم والنهوض ، مما شكل على هؤلاء المفكرين عبئًا ثقيلاً حاولوا القيام بتبعاته وتقديم مشاريع نهضوية تؤسس لعصر جديد ، تخرج فيه الأمة من أزمتها وتعود إلى سابق عهدها.

ونظرًا لاهتمام قسم الفلسفة الإسلامية بدراسة تلك المشاريع دراسة تحليلية تقويمية تبين أهم ما تميز به كل مشروع، وأهم ما أسهم به أصحابها من العلماء والمفكرين والفلاسفة المعاصرين في الإحياء والتجديد، وضعنا هذا الكتاب الذي جاء مشتملاً على مباحث يرجى منها أن يطلع الدارس على ملامح الفكر النهضوى الإسلامي المعاصر، ودور الفلسفة الإسلامية فيه، والمنهج العلمي في نقد المذاهب والتيارات الوافدة إلى عالمنا الإسلامي.

وقد قسمنا الكتاب إلى سبع وحدات:

جاءت الوحدة الأولى بعنوان: الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، نبين

من خلالها الملامح العامة للفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، وأهم مشكلاتها، ومناهجها.

ثم اخترنا أربعة أعلام من أصحاب مشاريع النهضة وهم: الإمام محمد عبده، ومحمد إقبال، ومصطفى عبد الرازق، ومالك بن نبي، فجاءت الوحدات الثلاث التالية متضمنة لدراسة أفكار هؤلاء الأعلام .

فجاءت الوحدة الثانية بعنوان: المشروع التعليمي التربوي عند محمد عبده.

وجاءت الوحدة الثالثة بعنوان: تجديد الفلسفة الإسلامية بين محمد إقبال ومصطفى عبد الرازق.

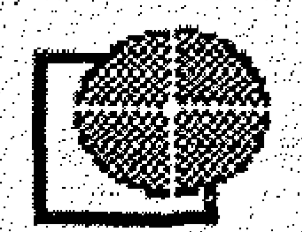
وجاءت الوحدة الرابعة بعنوان: المشروع الحضاري عند مالك بن نبي.

وفي الوحدة الخامسة وعنوانها: "الفكر الاستشراقي وخصائصه " تعرضنا لواحدة من أهم المشكلات التي عرضت للمفكرين المسلمين المعاصرين وهي الاستشراق ، فتم التعريف به وبدوافعه ومناهجه وأعلامه وأهم نتائجه .

ثم جاءت الوحدة السادسة لتعرض بعض المذاهب والاتجاهات الفكرية الوافدة على أمتنا بالدرس والنقد وهي العلمانية والتطرف والبهائية.

ثم ختم الكتاب بالوحدة السابعة التي خصصناها للحديث عن الدور الجديد الذي يجب أن تقوم به الفلسفة الإسلامية في العالم المعاصر.

والله الموفق،،



الوحدة الأولى

الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث

الأهداف:

بعد دراسة هذه الوحدة، ينبغي أن يكون الدارس قادرًا على أن:

١- يتعرف على الظروف التاريخية التي مهدت لظهور الاتجاهات الفلسفية الحديثة.

٢- يلم بأهم مجالات الفلسفة.

٣- يتعرف على أثر الفكر الغربي في ظهور الاتجاهات الفكرية وحركات الإصلاح المعاصرة.

٤- يعرف بعض الرواد الذين أسهموا في نشأة الفلسفة الحديثة.

٥- يتبين دور أساتذة الجامعات في تطور الفكر الفلسفي المعاصر.

ليست الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث إلا حلقة أخرى من حلقات التاريخ الطويل لهذه الفلسفة. وإذا كانت هذه الحلقة تختلف في خصائصها أو طابعها العام عن باقي الحلقات السابقة، فما ذلك إلا لارتباطها الشديد بمرحلة جديدة تمامًا على العالم الإسلامي، وهذه المرحلة مختلفة - إلى حد كبير- عن باقي المراحل التي مر بها المسلمون من قبل.

لقد كان للفلسفة الإسلامية، منذ ظهورها في العالم الإسلامي، دور مهم في تنظيم المعارف الإسلامية، وترسيخ مناهج البحث في العلوم العربية والدينية، بالإضافة إلى معالجة قضايا الإنسان الكبرى في علاقته مع الله، ومع العالم، وأخيرًا في تزويد العقل الإسلامي بقدرة هائلة على النقد، والتحليل، والمناظرة.

وقد ذكرنا في موضع آخر[1] أن مجالات الفلسفة الإسلامية قد تعددت؛

---

(١) انظر كتابنا: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ط، القاهرة ١٩٨٥، ص١٣ وما بعدها، الفصل الخاص بمجالات الفلسفة الإسلامية.

بحيث أمكن القول بأنها تشتمل على أكثر من عشرة مجالات، وهي:

- الفلسفة التقليدية ذات الاستلهام اليوناني (الطبيعيات- الرياضيات- الإلهيات).
- علم الكلام.
- علم مقالات الفرق.
- علم التصوف.
- الأخلاق.
- التجارب الذاتية والتأملات.
- أصول الفقه (وخاصة فيما يتعلق بمباحث الدلالة والقياس).
- فلسفة التاريخ.
- المنطق وشروحه.
- مناهج البحث النظرية (وتطبيقاتها في مختلف العلوم العربية والإسلامية).
- آداب الجدل والمناظرة.

ومن الواضح أن هذه المجالات تغطي مساحة واسعة جدًّا من النشاط الفكري لدى المسلمين، وإذا كان بعضها قد استنفد مجهودات أصحابه في معالجة «مشكلات زائفة»، فإن بعضها الآخر قد واجه «مشكلات حقيقية» وقدم إجابات مقنعة عن كثير من الأسئلة التي طرحت على العقل الإسلامي في لحظات معينة[(١)].

لكن الفلسفة الإسلامية - كأي نشاط فكري - لا بد لها من بيئة مناسبة تنشأ فيها، وتتطور، وتزدهر، ولا ننكر أن مثل هذه البيئة قد توافرت في أماكن مختلفة

---

(١) السابق: الفصل الرابع: المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة في الفلسفة الإسلامية، ص٩٣ وما بعدها.

من العالم الإسلامي، وعبر عصور متعددة، فهيأت للفلسفة الإسلامية قدرًا كبيرًا من الازدهار، ولا يمكن أن نفصل أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد والغزالي والماوردي وابن حزم وابن الجوزي عن بيئاتهم التي أتاحت لهم تقديم أفكارهم ونظرياتهم المبتكرة إلى العالم الإسلامي.

وفي مقابل ذلك، فإن الفلسفة الإسلامية تسرع بالاختفاء عندما يرفضها المجتمع، أو بتعبير أدق، عندما تحرمها السلطة الزمنية من ممارسة دورها في المجتمع(١). وهكذا نلاحظ أنه ابتداءً من القرن السابع الهجري قد امتدت فترة طويلة خالية تقريبًا من أي ومضة فكرية متميزة، باستثناء ابن تيمية (المتوفى ٧٢٨هـ) وابن خلدون (المتوفى ٨٠٨هـ).

وفي العصر الحديث تعرض العالم الإسلامي لأكبر هزة في تاريخه، عن طريق التقائه المفاجئ بالغرب الأوربي الذي جاء إليه - هذه المرة - ليستقر على أرضه، ويتغلغل في دماغه، لكن المسلمين ما كادوا يستعيدون توازنهم من هول هذا الالتقاء، حتى أسرعوا باللجوء إلى ماضيهم العريق يتلمسون فيه عناصر القوة التي تعينهم على مواجهة الحاضر، وكانت «الفلسفة الإسلامية» أحد هذه العناصر، كما سنثبت ذلك بعد قليل.

وما أسرع ما عدلت الفلسفة الإسلامية من وجهتها، وموضوعاتها، ومنهجها لكي تتعامل مع الواقع الجديد للعالم الإسلامي، وعلى أيدي مجموعة من الشخصيات المتميزة راحت الفلسفة الإسلامية تكتب تاريخها الحديث. ودون أن تفقد خيوط صلتها بالماضي أخذت تعالج واقع الحاضر الإسلامي بمشكلاته الطارئة، وتوجه الشعوب الإسلامية نحو المستقبل الأفضل.

---

(١) انظر: نص «المنشور» الذي أصدره أبو يوسف يعقوب، أمير الموحدين، بشأن تحريم حيازة كتب الفلسفة، وضرورة التبليغ عمن يشتغل بها، وذلك في أعقاب نكبته لابن رشد الذي نفاه فيها، وأمره بإحراق كتبه - في كتاب ابن رشد وفلسفته الدينية للدكتور محمود قاسم، ص٢١ وما بعدها، ط الأنجلو، ١٩٦٩.

وهكذا يمكن القول: إن الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث تتكون من «مجموعة النظريات والأفكار الإصلاحية التي نادى بها زعماء الإصلاح، وعدد من الكتاب، وأساتذة الجامعات في المجتمع الإسلامي، منذ مطلع القرن التاسع عشر حتى الآن، وذلك للنهوض بالعالم الإسلامي، وتمكينه من مواصلة التقدم نحو أهدافه الكبرى التي فقد الطريق إليها منذ زمن طويل».

ومن المعروف أن كتابة تاريخ الفلسفة تعني بالدرجة الأولى تاريخًا للأفكار والنظريات مجردة قدر الإمكان عن سير الأشخاص، وتتابع الأحداث، وظروف العصر. لكن الفلسفة الإسلامية، وخاصة في العصر الحديث، تأخذ طابع الالتحام القوي بالواقع المتغير، وترتبط عضويًا بشخصيات محددة، وبظروف عامة لا يمكن فصلها عنها. وبالإضافة إلى ذلك كله، فإن بعض «أفكارها» ينبغي استخلاصه من «أحداث» أو «مواقف» معينة، بل إن بعضها الآخر ينطق بصوت عال من بين لحظات الصمت.

والفلسفة الإسلامية في العصر الحديث تبدأ مع بداية التاريخ الإسلامي الحديث أو قبله بقليل، ونقصد بالجملة الأخيرة الإشارة إلى الحركة السلفية التي قادها محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٩١م) في شبه الجزيرة العربية، والتي اتجهت أساسًا إلى تنقية العقيدة الإسلامية مما لحق بها من عناصر الشرك والوثنية بسبب شيوع الجهل، والبعد عن المصادر الأساسية للإسلام، وكان لها من الناحية الثقافية تأثير واضح على كل الحركات الدينية التالية، أما من الناحية السياسية فكان لها الفضل في توحيد القبائل المتنافرة في شبه الجزيرة العربية تحت راية واحدة.

أما التاريخ الإسلامي الحديث فيتزامن ابتداؤه مع مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر والشام (١٧٩٨-١٨٠١م)، ونحن لا نقر بهذه المسلمة إلا من واقع التمايز الواضح بين المرحلتين اللتين تفصل بينهما تلك الحملة؛ المرحلة السابقة عليها، والمرحلة التالية لها.

تمتد المرحلة السابقة حوالي خمسمائة عام تسير فيها أحوال المسلمين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية على وتيرة واحدة، وتكاد تتشابه إلى حد كبير في خصائصها العامة، وأحيانًا في تفاصيلها الجزئية. وإذا جاز لنا أن نطلق وصفًا عامًّا على هذه الحقبة التاريخية الطويلة، أمكن القول إنها تتصف بالثبات، بكل ما يحمله هذا الوصف من خصائص التشابه، والتوقف، والتكرار.

أما المرحلة التالية للحملة الفرنسية، فأهم ما يميزها هو الحركة بكل ما تعنيه من تنوع، وتطور، وسرعة في الإيقاع، ومن الواضح أن هذه المرحلة الثانية هي التي تمتد حتى اليوم. وهنا نود أن نشير إلى أن ما يعيشه المجتمع الإسلامي اليوم، وربما غدًا، يعتبر نتيجة مباشرة لبداية الأحداث وتطورها في تلك الفترة التي أعقبت الحملة الفرنسية؛ ولهذا السبب تأتي أهمية التعرض لها في بداية التاريخ الإسلامي الحديث الذي نعتبره وثيق الصلة تمامًا بتاريخ الفلسفة الإسلامية ذاتها.

لقد جرى تناول الحملة الفرنسية غالبًا من جانب الكتاب المسلمين بنفس الطريقة التي عبر بها أفراد الجماعة الذين لمس كل منهم جزءًا محددًا من جسد الفيل! فهناك من يرى أنها الشرارة التي أشعلت النار في الهشيم، يعني أنها هي التي أيقظت العالم الإسلامي من سباته الطويل، وهناك من يرى أنها مجرد حدث تزامن مع نهضة العالم الإسلامي التي كانت قد بدأت خلال تلك الفترة، أو قبلها بقليل، وهناك أخيرًا من لا يرى في الحملة الفرنسية إلا أنها بادرة الخراب الذي حل بالعالم الإسلامي الذي كان يسير على «أفضل نحو ممكن» ولولا هذه الحملة المشئومة لاستمر في أمان حتى اليوم.

وليس من غرضنا هنا الدخول مع أصحاب هذه الاتجاهات في مناقشة؛ لأنها ستبعدنا بالتأكيد عن هدفنا المحدد من هذا البحث، وحسبنا أن نقول: إن هذه الاتجاهات كلها إنما تفسر «حادثة» الحملة الفرنسية انطلاقًا من موقف معين خاص بها، وليس من طبيعة الحادثة نفسها، وارتباطها بما قبلها، وبما بعدها من أحداث أخرى، متشابهة أو متناقضة على السواء.

ولن ننساق إلى وصف الحملة الفرنسية، كما فعل الآخرون، وإنما سنعرض هنا لمجموعة الآثار المباشرة التي ترتبت - في رأينا - عليها. ونسرع فنقرر أن هذه الآثار لا تحمل كلها طابعًا موحدًا، أو تمضي في اتجاه واحد، بل إن بعضها قد يتناقض مع البعض الآخر، تمامًا مثل الموجة التي تصطدم بصخور الشاطئ، فتتناثر في أكثر من اتجاه. وهذه الآثار نجملها في خمس نقاط هى:

١- تحطيم قوة المماليك العضلية (المعتمدة على السيف) أمام القوة الجديدة (المعتمدة على البارود)، وهذا معناه ببساطة انتهاء عصر، وبداية عصر آخر. وتلك مسألة خاصة بصراع الحضارات.

٢- إثبات ضعف الخلافة العثمانية، وإشهار عجزها عن حماية ولاياتها في مصر والشام، وهو الأمر الذي دفع المصريين - لأول مرة في تاريخهم - إلى تقرير مصيرهم بأنفسهم، واختيار من يتولى أمورهم (محمد علي ١٨٠٥- ١٨٤٨)، ولا يمكن أن نصف هذا العمل إلا بأنه «نصف خطوة» على طريق الشورى الإسلامية، واختيار الأمة للحاكم.

٣- توجيه اهتمام الإنجليز إلى ضرورة حماية الطريق المؤدي إلى مستعمرتهم الكبرى في الهند - وهو مصر- ولهذا أسرعوا بتحطيم الأسطول الفرنسي الرابض في ميناء الإسكندرية، وإجهاض هدف الفرنسيين من الحملة، ومنذ هذه اللحظة، بدأ إعداد إنجلترا الطويل المدى لاحتلال المنطقة فيما بعد. ومن ناحية أخرى، فإن فرنسا لم تنسَ لإنجلترا أبدًا هذا العمل، فظلت تشجع حركات المقاومة المصرية للإنجليز، وهو الأمر الذي استغله جزئيًا بعض زعماء الإصلاح (جمال الدين الأفغاني) وقادة النهضة الوطنية (مصطفى كامل، ومحمد فريد).

٤- كسر الحاجز السياسي والاجتماعي والنفسي بين الشرق والغرب، أو بين الإسلام وأوربا؛ فبدلا من أن تكون «المعارك الحربية» هي وحدها لغة التعامل بين هذين الطرفين التقليديين في عداوتهما، قام «تبادل المصالح»

بدور العلاقة الجديدة. ومع الأسف لا يتم هذا إلا بين متكافئين؛ لذلك فإنه لم يؤت أبدًا ثماره على النحو الذي ظل بعض المفكرين المسلمين يحلمون به حتى الخمسينيات من القرن العشرين[١].

٥- تنبيه العقل العربي - الإسلامي إلى حقيقة موقفه التاريخي في تلك الفترة، ويمكن أن نتبين ذلك بوضوح في كتابات المؤرخ المعاصر للحملة الفرنسية الجبرتي، وبصفة خاصة، في «الدهشة» التي أبداها من رؤية بعض التجارب الكيميائية البسيطة التي أطلعه عليها علماء الحملة الفرنسية، وفي رأينا أن هذه الدهشة كانت نقطة انطلاق العقل الإسلامي من سكونه، وبدء حركته المستمرة التي لم تهدأ حتى اليوم.

والسؤال الآن: ما الذي نستخلصه من سرد هذه الآثار؟ أمور كثيرة يمكن أن تكون موضوع دراسة مستقلة. لكن من الواضح أن هذه الآثار هي التي شكلت «خلفية المسرح» الذي جرى عليه تمثيل الرواية المتعددة الفصول التي استمر عرضها خلال القرن التاسع عشر كله والنصف الأول من القرن العشرين - على أرض مصر طليعة العالم الإسلامي في ذلك الوقت.

ثم بعد رحيل الحملة الفرنسية، امتدت فترة تبلغ نصف قرن شهدت «تجربة محمد علي» (١٨٠٥- ١٨٤٨م) التي تمثلت في محاولة التحديث، وتعويض التخلف، والأخذ بوسائل التقدم المادي الذي تم في أوربا، وهنا نصطدم، مرة أخرى، بحادثة تاريخية جرى عليها كلام كثير؛ فهناك من ينظر إلى تجربة محمد علي على أنها بناء لمصر الحديثة، وهناك من يعتبره مجرد شخص أراد أن يبني له ولأسرته من بعده إمبراطورية واسعة[٢]، وفريق ثالث يجرد التجربة من أي مضمون حضاري، وهكذا.

---

(١) انظر: المحاضرة التي ترجمناها عن الفرنسية للدكتور طه حسين بعنوان: «بناء مصر الحديثة»، دراسات عربية وإسلامية، ج٤، ص٥١ - ٩٥.

(٢) من أشهر من قرر هذا الرأي بروكلمان في كتابه المترجم إلى العربية «تاريخ الشعوب الإسلامية»، ص٥٤٢ وما بعدها، ط ٧، دار العلم للملايين، بيروت.

إن متابعة الكثير مما كتب عن تلك الفترة تطلعنا على أن الدراسات التي تناولتها - رغم جدية بعضها - لم توفها حقها حتى الآن. وكنا نرجو أن يستمر الباحثون في تحليل هذه التجربة التي نرى أنها لم تنشأ من فراغ كامل، وإنما لها جذورها، أو على الأقل نماذجها السابقة التي تمتد في التاريخ الإسلامي القديم، وسنكتفي هنا بالإشارة إلى بعض النقاط:

- حتى الآن لم يقارن أحد من الباحثين بين تكوين الأسطول الإسلامي الجديد في عهد معاوية بن أبي سفيان (والي الشام، ثم الخليفة الأموي الأول) وبين بناء الجيش والأسطول الحديث في عهد محمد علي، مع أن العملين متشابهان إلى حد كبير.
- كما لم يقارن أحد حتى الآن بين تنظيم الدواوين في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، وبين تنظيم اختصاصات الدولة الحديثة، ومؤسساتها المختلفة في عهد محمد علي.
- ولم يقارن أحد حتى الآن، وخاصة من الناحية الثقافية البحتة، بين إنشاء الخليفة العباسي المأمون بيت الحكمة في بغداد، وإنشاء محمد علي مدرسة الألسن في القاهرة.
- وأخيرًا، لم ينبهنا أحد إلى إمكانية توافر الوعي التاريخي الإسلامي لدى محمد علي لفكرة تبادل العواصم الإسلامية مكان الصدارة في فترات متعاقبة، وعلى نحو كان يحافظ - في الغالب - على استمرار العالم الإسلامي، وبقاء تماسكه. (فلم تكد تسقط دمشق حتى نهضت بغداد، وعندما سقطت بغداد نهضت القاهرة، وقبل أن تسقط القاهرة، نهضت إستانبول...) وهكذا كانت كل عاصمة تحمل الراية الإسلامية حتى يحين أجلها المحتوم، فتسلمها إلى جارتها، دون أن يعني ذلك أن إحداها كانت تبيد الأخرى تمامًا؛ لتنهض على أنقاضها.

ونحن نصف محمد علي أحيانًا بمحاولة بناء إمبراطورية لنفسه، فننزعه بذلك نزعًا من الإطار الإسلامي الذي أشرنا إليه، ونلحقه قسرًا بكل من الإسكندر

الأكبر، ونابليون، وهتلر فيما بعد... وما أجدرنا - بدلا من ذلك - أن نجمع كل أعماله، ونصنفها، ثم نقوم بتحليل كل منها في إطار باقي الأعمال الأخرى من ناحية، وفي علاقته مع الظروف التي أحاطت به من ناحية أخرى، متخلصين نهائيًا من الأفكار الشائعة، والمسبقة، ومن وجهات النظر الأجنبية.

إن تحليل بعض أعمال محمد علي يبرز عناصر مهمة للغاية من «فكرة الإصلاح». ومن المعروف عنه أنه أحاط نفسه بمجموعة من كبار المستشارين الأجانب، وما لبث أن أحل محلهم المبعوثين المصريين الذين أوفدهم ليتعلموا في أوربا. ومعنى هذا أنه كان «يستشير» من حوله قبل اتخاذ قراراته، كما كان - يتابع بحزم- تنفيذ هذه القرارات، ولا شك في أنه أحسن الاستفادة من مختلف الظروف التي أحاطت به، سواء كانت محلية أو دولية، وإذا كان «الجيش المصري» الذي كرس معظم جهوده لتكوينه، قد قضى عليه أثناء حياته فإن «القناطر الخيرية» التي بناها - لأول مرة - على نيل مصر لتنظيم زراعة أخصب قطعة فيها لا تزال باقية وعاملة حتى اليوم.

وليس معنى هذا أننا نريد أن نجعل من محمد علي فيلسوفًا إسلاميًا، وإنما نود أن نقرر فقط أنه كان من أهم الحكام الذين مهدت أعمالهم لنشأة الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث.

لكننا - من موقف فلسفي إسلامي - ينبغي ألا نمر صامتين على حملته العسكرية التي جردها للقضاء على الوهابية، وهي -كما سبق القول- حركة إصلاح ديني كان على محمد على أن يدرك أبعادها الحقيقية، ليس في شبه الجزيرة العربية وحدها، وإنما في العالم الإسلامي كله. ومع ذلك، فنحن نعلم أن الذي دفعه إلى تلك الحملة إنما هو السلطان العثماني نفسه، كما أن ضباط الحملة كانوا فرنسيين!

وهناك نقد آخر عنيف يتجه إلى سياسته في التعليم؛ فقد آثر محمد علي تعليم صفوة مختارة من أبناء الشعب المصري دون أن يسعى لتعميم التعليم بين

كل أبنائه. وهذه قضية جوهرية نميل إلى أن السبب في تضليله عنها يرجع إلى المستشارين الأجانب الذين اعتمد عليهم، ويبدو أنهم لم يتخلصوا تمامًا من العمل خفية لخدمة بلادهم الاستعمارية.

أما الفكرة الأساسية التي يشرف بها عهد محمد علي، فهي عدم التورط في الديون الأجنبية (وهي التي كبلت أحفاده من بعده)؛ فمع حاجة مصر في ذلك الوقت إلى مثل هذه الديون لإقامة مشاريعها الكبرى (ترسانة الأسطول، ومصانع الذخيرة، وإقامة السدود، وشق الترع... إلخ) لا نجد هذا الحاكم المتميز يلجأ إليها؛ ومن ثم فقد حافظ على استقلال مصر طيلة حياته. (ومن المعروف أن الديون الأجنبية هي التي تفتح الباب للتدخل الأجنبي، ومنه يدخل الاستعمار).

وهناك فكرة أخرى تتمثل في كيفية الإفادة من الغرب؛ فقد أجاب محمد علي بحسم عن هذا السؤال (الذي ما زال حتى اليوم في العالم الإسلامي) عندما قرر ضرورة اقتباس وسائل الغرب في مجال التقدم المادي، دون أن يثير «مشكلة زائفة» حول ما إذا كان هذا الاقتباس مشروعًا أو غير مشروع! إن فلسفة «البعثات المصرية إلى أوربا» تبين بوضوح أن أفرادها جميعًا توجهوا لدراسة «جوانب عملية» من التقدم الغربي، وخاصة في المجال العسكري ومتطلباته، يضاف إلى ذلك أن كلا منهم قد كلف بترجمة كتاب في مجال تخصصه إلى اللغة العربية، وأخيرًا فإنهم كانوا يوضعون - بعد عودتهم من البعثة - في أماكن عملهم المناسب.

لا عجب إذًا أن تكون النتائج باهرة؛ فقد نجح المبعوثون المصريون في مهمتهم العلمية، وفي أداء الوظائف التي أسندت إليهم، ونجح العمال المصريون في إدارة وتشغيل المصانع و«الآلات الميكانيكية» التي جاء بها محمد علي لخدمة الجيش المصري، ونجح الجنود المصريون في استيعاب نظم الحرب الحديثة، واستخدام أسلحتها الجديدة.

وإنما العجيب أن يكون هذا النجاح نفسه هو سبب الفشل؛ فقد لاحظت الدول الاستعمارية تزايد القوة المصرية المطردة إلى الحد الذي راحت تمد فيه يد

المساعدة إلى عاصمة الخلافة الإسلامية في إستانبول؛ فقررت ضربها ضربة قاضية يبدو أنه لم تقم لها بعدها قائمة حتى اليوم!

وهكذا شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر «انقضاضة» الاستعمار الغربي للمرة الثانية خلال قرن واحد للاستيلاء على ما يسمى - الآن - بمنطقة الشرق الأوسط، وكان احتلال إنجلترا لمصر سنة ١٨٨٢م هو قمة الكارثة التي لم تقتصر آثارها السيئة عليها وحدها، وإنما على شعوب العالم الإسلامي كله، بما فيها تركيا نفسها!

ولا يسعنا هنا إلا أن نؤكد أن «وجود» محمد علي نفسه هو الذي أخر تلك الانقضاضة الاستعمارية إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وقد خلفه من بعده أحفادٌ لم يكونوا على نفس كفاءته وحسن إدارته، وبرز في شخصية كل منهم نقطة ضعف أو أكثر، استغلتها القوى الغربية استغلالا جيدًا، وأهم من ذلك أنهم تولوا «عرش مصر» على أنه حق لا واجب، وتشريف لا تكليف، واستمتاع لا جهاد.

لم ينتبه أحفاد محمد علي لعناصر القوة الموجودة فعلا في المجتمع الإسلامي فلم يستغلوها، ولم يدركوا جيدًا خطورة الديون الأجنبية فغرقوا فيها. وعلى الفور، برز التدخل الأجنبي (اشتراك وزراء أجانب في منصبين بالوزارة المصرية، أحدهما إنجليزي للمالية، والآخر فرنسي للأشغال)، ثم كان الاستعمار الكامل.. وهنا، ولأول مرة في تاريخ العالم الإسلامي، تخضع مجموعة كبيرة من شعوبه - وهي التي مثلت غالبًا طليعته - لسيطرة الاحتلال الغربي الذي قرر - مع سبق الإصرار هذه المرة - أن يستقر فيها طويلا، (فلم تعد القضية مجرد الاستيلاء على مدينة القدس والشريط الساحلي المحيط بها، كما خطط لذلك قادة الحملات الصليبية في القرنين الخامس والسادس الهجريين)؛ لذلك كان إحكام القبضة على هذه الشعوب قويًا وخانقا، ولم يدع لها فرصة كبيرة لتلتقط أنفاسها، أو تعيد ترتيب شئونها.

وإذا تأملنا جيدًا دلالة الأحداث في تلك الفترة بالذات لاتضح لنا - كما سبقت الإشارة - أنها المفتاح الأساسي لفهم العصر الحاضر بجميع تناقضاته الظاهرة والخفية على السواء، وسوف نتوقف هنا عند نقطتين أساسيتين تتعلقان مباشرة بموضوع بحثنا، وهما:

- سياسة التعليم.

- قضية الاقتباس من الغرب.

فبالنسبة للنقطة الأولى، نجد أن حالة التعليم قبل مجيء محمد علي كانت متخلفة إلى حد كبير، ولم يبذل هو نفسه، كما سبق القول، جهدًا كبيرًا لإصلاحها، ونعني بذلك أنه لم يتجه إلى إصلاح التعليم من ناحية الكم، بتعميمه بين جميع أبناء الشعب، ومن ناحية الكيف، بتنظيمه وتعديل مناهجه حتى تتناسب مع طبيعة العصر الجديد، ونعتقد أن هذه نقطة ضعف في سياسة محمد علي، وعندما حاول أحفاده متابعة مسيرة جدهم، كانت الأمور قد خرجت من أيديهم، وأصبحت القرارات - في مجال التعليم كما في غيره - تأتي من بريطانيا العظمى لتطبق على أبناء الشعب في مصر.

وهكذا تمت صياغة التعليم المصري - وبالتالي العربي والإسلامي - صياغة أجنبية منذ البداية، وهذا ما نشهده بوضوح في انقسام التعليم إلى مدني وديني، وفي اختفاء خيوط التاريخ الإسلامي الصحيح من مناهج الدراسة، وفي إهمال الجوانب المزدهرة من الحضارة الإسلامية، وفي تعقد اللغة العربية الفصحى على ألسنة التلاميذ، والسخرية منها في مجالس العامة، وفي تقديم نموذج التعليم الأوربي «المقلد» على أنه النموذج الوحيد لتقدم المجتمع، وفي انتشار المدارس والجامعات الأجنبية وجذبها المستمر لأبناء المسلمين بقصد صياغتهم صياغة فكرية معينة، وفي إهمال العناية بالتعليم الديني - وكان بالإمكان إصلاحه لو ترك لأهله النابهين حرية القرار والتنفيذ - وأخيرًا في ظهور أغرب مهزلة شهدها المسلمون، وهي إعفاء من يحفظ القرآن الكريم من

التجنيد في صفوف الجيش، وكان هذا - بعد كل اعتبار - إبعادًا للمسلم عن شئون الدفاع عن وطنه (قارن ذلك بعدد القتلى من حفظة القرآن الكريم الذين أرسلهم أبو بكر الصديق لإخماد فتنة الردة عقب وفاة الرسول ﷺ).

أما النقطة الثانية فتتعلق بقضية الاقتباس من الغرب، ومدى هذا الاقتباس. وقد سبقت الإشارة إلى أن محمد علي قد حسم هذه القضية بقبول الاقتباس، في المجال المادي وحده، وبالأخص في الجانب العسكري منه، لكن حفيده إسماعيل (١٨٦٣- ١٨٧٨م) أعلن صراحة أنه سيعمل على جعل مصر قطعة من أوربا، وهذا معناه أنه قرر اختيار طريق «التغريب الكامل» أي إلحاق مصر بأوربا في كل شيء. لكنه هل كان يعني ذلك حقًا؟ (كما فعل كمال أتاتورك بعد ذلك بوقت قليل في عاصمة الخلافة الإسلامية نفسها) - نحن نشك في ذلك، وإلا فلو أنه كان يعني ذلك حقيقة لأكثر من البعثات، وركز على وسائل التقدم المادي ومنجزاته في مجالات الصناعة والزراعة والتجارة، وزاد من كفاءة الأجهزة الحكومية، واعتنى بالمواصلات... إلخ، ولكنه لم يكن يقصد من مفهوم الحضارة الغربية إلا «قشرة سطحية»، فقرر بناء دار للأوبرا في القاهرة تعرض على خشبتها أرقى ما توصل إليه الفن الأوربي، بينما غالبية شعبه غارقة في الأمية والجهل تعاني البؤس وتتعثر في الحرمان.

لا شك في أن هذه بعض الجوانب المؤلمة، ودلالاتها أشد إيلامًا، وهي بالفعل جوانب مظلمة من الصورة. لكن «ومضات الإصلاح» ما تلبث أن تظهر فتبشر بالأمل، وتوحي بالتفاؤل، وهذا ما نود معالجته في الجزء التالي من هذا البحث الذي ننتقل فيه من مسرح الأحداث التاريخية - في تلك الفترة - إلى مجموعة الأفكار الفلسفية التي نشأت فيها، وتوالت بعدها.

ومن البديهي أن يحتاج هذا العمل إلى «منهج» يمكنه أن يسيطر على تلك الأفكار العديدة والمتناثرة، ويقيم بينها قدرًا من الترابط المنطقي، والطبيعي في الوقت نفسه، ويساعد جزئياتها المختلفة على أن تأخذ شكل اتجاه، أو حتى عدة

اتجاهات. ولا شك في أنه بالإمكان اقتراح أكثر من منهج لتنفيذ هذا العمل، سواء من جانبنا أو من جانب زملائنا من الباحثين، لكننا نفضل أن نعرضه تبعًا للمنهج الذي يتكون من الخطوات التالية:

١- مرحلة التمهيد لنشأة الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث.

٢- الرواد (زعماء الإصلاح) وأفكارهم.

٣- أساتذة الجامعات والتخصص.

٤- مشكلات الحاضر، وإمكانات المستقبل.

أولا- التمهيد لنشأة الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث:

وتشمل من حيث نقطة البدء:

أ- حركة محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية، التي سبقت مجيء الحملة الفرنسية، وكان لها آثارها على معظم الحركات الإصلاحية فيما بعد.

ب- الآثار (الثقافية) التي ترتبت على الحملة الفرنسية، وأهمها: إيقاظ الوعي الإسلامي على مدى التخلف المادي، والتصميم على النهضة.

ثم يأتي بعد ذلك دور القنوات الثقافية التي انفتحت أمام العقل الإسلامي لكي يمارس نشاطه السابق، ويؤدي مهمته في بناء الإنسان الجديد.

١- **البعثات:** ومن نتائجها الاطلاع على مظاهر الحضارة الغربية، واستمرار الاتصال بالغرب عن طريق اللغات الأجنبية (الترجمة).

٢- **المطبعة**: التي راحت تنشر التراث القديم، وتربط المسلمين بمصادر ثقافتهم الأولى.

٣- **التعليم:** الذي أخذ يتسع نطاقه، ويشمل بالتدرج أعدادًا أكبر من أبناء المجتمع الإسلامي (على الرغم من انحراف اتجاهه عن الطريق الصحيح).

٤- **الكتب:** التي قامت بدور هام في حفظ المعارف، وتسهيل الاستفادة منها.

٥- **الصحافة:** التي قامت بدور هام في نشر الوعي العام، وإشاعة التنوير في طبقات عديدة من المجتمع.

وفي رأينا أن الفلسفة الإسلامية لا تتطلب في دور نشأتها - أو إعادة بعثها - أكثر من هذا! ولا يمكن أن نخفي دهشتنا من توافر كل هذه القنوات في وقت واحد تقريبًا؛ بحيث هيأت جميعها البيئة المناسبة لتلك النشأة، والذي يتأمل جيدًا فيها يجد أن كل عنصر منها كان لازمًا لزومًا ضروريًّا لغيره من العناصر، وأنها مجتمعة كانت مقدمة طبيعية لظهور الفلسفة الإسلامية في تلك الفترة.

وهناك شخصيتان بارزتان قامتا بدور هام في إرساء قواعد هذا التمهيد، وهما: رفاعة الطهطاوي، وعلي مبارك. كلاهما من أبناء الشعب المصري، تلقى تربية دينية، واتصل منذ صغره بالقرآن الكريم، ثم وقع عليه الاختيار ليكون ضمن البعثات التي أوفدها محمد علي إلى أوربا، وعقب عودته أتيحت له الفرصة لكي يحقق ما يراه ضروريًّا من أفكار الإصلاح ودعائمه.

أما رفاعة الطهطاوي (١٨٠١- ١٨٧٣م) فكان مقررًا أن يكون الإمام الديني لأول بعثة مصرية إلى فرنسا، لكنه صمم على دراسة اللغة الفرنسية مثل أعضاء البعثة تمامًا، وعندما أظهر تفوقًا فيها أصبح مثلهم مبعوثًا، وتم إعداده ليتولى مهمة الترجمة إلى اللغة العربية.

وفي مصر، عقب عودته، عمل رفاعة الطهطاوي مترجمًا في مدرسة الطب، فقام بجهد طيب في تعريب كثير من المصطلحات الحديثة، ثم كان له فضل إنشاء مدرسة الألسن سنة ١٨٣٥م (وهي التي سبقت الإشارة إلى مشابهتها دار الحكمة في عهد المأمون)، ثم قلم الترجمة سنة ١٨٤١م. وعلى يديه تخرجت عدة أجيال قدموا للمكتبة العربية ما يزيد على الألف كتاب في شتى فروع المعرفة الحديثة.

أما دوره في مجال الصحافة العربية الناشئة حينئذ، فيتمثل في أنه دفع الكتابة فيها خطوات إلى الأمام؛ فقد نقل جريدة «الوقائع المصرية» من مجرد نشر الخبر الحكومي الجاف إلى نشر المقال التحليلي في اللغة والأدب والاجتماع، وفعل نفس الشيء، وبحرية أوسع، عندما تولى رئاسة تحرير مجلة «روضة المدارس» التي أنشأها علي مبارك، وهي المجلة التي صاحبت النهضة العربية والإسلامية في خطواتها الأولى، وجمعت على صفحاتها خلاصة الفكر المصري المستنير في تلك الفترة.

وأما علي مبارك (١٨٢٣- ١٨٩٣م) الذي كان مقدرًا له هو كذلك أن يصبح مهندسًا، فقد تولى بعد عودته من البعثة وضع السياسة التعليمية، وتنفيذها في مصر. ومن يريد أن يتعرف على أفكار الرجل ينبغي ألا يتلمسها فقط فيما ترك من مؤلفات (الخطط التوفيقية، رواية علم الدين)، وإنما فيما قام به من أعمال، وما أنشأ من مؤسسات.

وتجدر الإشارة إلى أنه أول من فكر في إصلاح «كتاتيب» مصر، ومحاولة الارتقاء بمستواها الصحي، والتعليمي. فقام بحصر هذه الكتاتيب، وفرز الصالح منها؛ لتحويله إلى مدارس ابتدائية تتمتع برعاية مباشرة من الحكومة، بدلا من تركها مهملة في أيدي الأهالي.

لكننا نؤكد هنا على ثلاثة أعمال لعلي مبارك، كان لها - وما زال - دلالتها الفكرية العميقة في مجال الإصلاح، وهي:

- إنشاء دار العلوم.
- إنشاء دار الكتب.
- إنشاء قاعة للمحاضرات العامة.

أما دار العلوم، فهي عبارة عن مدرسة عليا، كان الغرض من إنشائها تخريج مدرسين عصريين، بمعنى أساتذة يعلمون اللغة العربية، والعلوم الإسلامية

بصورة حديثة تتماشى مع روح العصر، نتيجة «تكوينهم الثقافي الخاص»، وهذا هو المهم. فقد كان يتم اختيار طلابها من خيرة طلبة الأزهر بامتحان، ويختار لهم خيرة العلماء من الأزهر، وغيره (مثل مدرسة الهندسة العليا، ومدرسة المحاسبة، والإدارة، وغيرها)، ويتعلم طلبتها العلوم الدينية واللغوية، وشيئًا من علوم الدنيا كالرياضة والجغرافيا والتاريخ والطبيعة والكيمياء.

والذي يطلع على «منهج» دار العلوم الذي وضعه علي مبارك، والتعديلات الطفيفة التي أدخلت عليه فيما بعد، يلاحظ بوضوح شمول النظرة المتكاملة إلى الثقافة الإسلامية بكل عناصرها: اللغوية، والأدبية، والدينية، والتجريبية، والإنسانية. ويبدو لنا - وهذه وجهة نظر خاصة - أن الغرض الأساسي لم يكن - كما ذكر الأستاذ أحمد أمين - هو حل مشكلة اللغة العربية وحدها[1]، وإنما كان حلا للمشكلة الثقافية والحضارية بوجه عام.

ويتضح ذلك من مدى التنوع الذي ظهر في المواهب التي تخرجت في دار العلوم منذ إنشائها حتى الآن، فقد قدمت للعالم العربي والإسلامي نخبة من كبار الشعراء (علي الجارم، ومحمود حسن إسماعيل)؛ والروائيين (محمد عبد الحليم عبد الله)، والصحفيين (عبد العزيز جاويش)، وزعماء الإصلاح الديني (حسن البنا، سيد قطب)، وعلماء الشريعة (علي حسب الله)، وعلماء الاجتماع (علي عبد الواحد وافي)، وأساتذة الأدب (عمر الدسوقي، ومحمد غنيمي هلال)، وعلماء اللغة (إبراهيم أنيس، وتمام حسان)، وأساتذة الفلسفة الإسلامية (أبو العلا عفيفي، وإبراهيم مدكور، ومحمود قاسم)[2].

فهل يمكن بعد هذا القول بأن الغرض من إنشاء دار العلوم كان هو حل مشكلة اللغة العربية وحدها؟!

---

(١) زعماء الإصلاح، ص١٩٥، ط. القاهرة، ١٩٤٨.

(٢) انظر: عن هؤلاء جميعًا، وغيرهم من خريجي دار العلوم في شتى المجالات: تقويم دار العلوم الذي قام بجمعه وتصنيفه المرحوم محمد عبد الجواد.

أما دار الكتب فهي غنية عن التعريف بذاتها. ويكفي فقط لمعرفة قيمتها في عصرها أن نشير إلى أن الكتب، وخاصة المخطوطة، كانت قبل إنشائها مبعثرة في المساجد، أو الأماكن المهجورة، معرضة في كل الأحوال للضياع والتلف، وبعضها من أموال الأوقاف التي لا يمكن تداولها، أو الانتفاع بها. وإذا حدثت استفادة منها، فهي لأفراد قلائل. فكان عمل علي مبارك أن «جمعها في مكان واحد، ورتبها، وسهل الاستفادة منها، وجعل لها قاعات مطالعة، فكان من ذلك حركة علمية وشعبية ساعدت على النهضة المصرية»[1].

وأما قاعة المحاضرات، فهي لمن شاء من الراغبين في التزود بالمعرفة والثقافة المتنوعة، «يحاضر فيها كبار الأساتذة من مصريين وأجانب، فيحاضر مثلاً الشيخ حسين المرصفي في الأدب، وإسماعيل بك الفلكي في الفلك، والشيخ عبد الرحمن البحراوي في الفقه، ومسيو بروكسن في التاريخ العام، وأحمد ندا في النبات. فإذا حاضر محاضر باللغة الأجنبية ألقيت محاضرته بعد ذلك باللغة العربية، وهذه المحاضرات يومية ما عدا أيام الجمع. وكل محاضرة ساعة ونصف»[2]. فأي جامعة عصرية مفتوحة تبلغ هذا المستوى؟!

ومن الواضح أن مثل هذه «الأعمال» ليست إلا تطبيقًا جيدًا لأفكار إصلاحية. فالغرض منها - كما يبدو- هو إشاعة التنوير في المجتمع الإسلامي، وذلك عن طريق فتح القنوات الطبيعية التي تصل منها المعرفة إلى عقول أبنائه، فيتحركون بعد ذلك لتغيير واقعهم، والارتقاء به.

ويقتضينا الإنصاف ألا نمر على أعمال كل من رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك دون أن نشير إلى نقطة هامة جدًا، وهي أن كلاً من هذين المُصلحيْن قد عمل من خلال الحكومة القائمة. وقليل هم المفكرون، العرب والمسلمون، الذين أتيحت لهم إمكانية وضع «أفكارهم» موضع التنفيذ. صحيح أنهم لاقوا الكثير من الصعوبات أثناء العمل والتنفيذ، لكنهم نجحوا على أية حال.

---

(١) زعماء الإصلاح، ص١٩٧.

(٢) السابق، نفس الصفحة.

ونحن سنرى - فيما بعد - أن معظم المصلحين المسلمين كانوا يعملون من خارج السلطة الزمنية، وغالبًا ما كانوا يناهضونها، وهو الأمر الذي لم يهيئ لأفكارهم - على الرغم من أنها ظلت عالقة في الجو- فرصة التحقق في الواقع. وكان لهذا أثره الواضح على معدل حركة التقدم بصفة عامة.

ثانيًا- الرواد وأفكارهم:

لم يكن عمل الرواد سهلاً على الإطلاق. فقد كان عليهم أن يكافحوا في عدة جبهات، استنفدت كل واحدة منها معظم جهودهم. كان عليهم أولاً: أن يحاربوا الاستعمار الغربي، وينبهوا العالم الإسلامي إلى خطورة تغلغله في حياة المسلمين. وكان عليهم ثانيًا: أن يجاهدوا الحكام المستبدين، الذين انحصر همهم في إشباع رغباتهم، والتمسك بعروشهم، ولو كان ذلك بالتعاون مع المستعمر الأجنبي على حساب المسلمين. وكان عليهم ثالثًا: مهاجمة حالة الجمود والتخلف التي رانت على العقول الإسلامية؛ بسبب إهمال العلم، واحتقاره، وقصور النظر في فهم الدين الإسلامي.

ومن الطبيعي أن يلتقي الرواد - في كل ميدان من هذه الميادين الثلاثة- بمدافعين متشبثين بمصالحهم الخاصة، ومكاسبهم التقليدية؛ وهذا ما جعل بعض الرواد ينتهي يائسًا من أي إصلاح، وبعضهم الآخر يغير أحيانًا من موقفه، فيتحول على مضض من ثائر إلى مهادن، وقلما شعر واحد منهم بطعم الراحة، أو بلذة النصر. وكلهم تقريبًا مات مريضًا أو منفيًا، أو مغمومًا! ذلك أن قوى الشر كانت كلها متكاتفة ضد جهودهم الفردية. ويكفي أن الاستعمار الأجنبي بكل شراسته ظل قائمًا دون ما يريدون - وكثيرًا ما تدخل لنفيهم، أو سد الأبواب تمامًا في وجوههم، أو تشويه صورتهم في عيون المجتمع الإسلامي الذي وهبوا حياتهم لإصلاحه.

ورغم كل ذلك، فقد أدى هؤلاء الرواد دورهم بشجاعة نادرة. وكانوا كلما زاد الطريق أمامهم غموضًا، والليل اسودادًا، استهدوا إيمانهم العميق بالله، وتشبثوا بالثقة في نصره.

وينتمي الرواد من حيث المكان إلى أجزاء متفرقة من العالم الإسلامي؛ فبعضهم من أفغانستان، وبعضهم من الهند، وبعضهم من تركيا، وبعضهم من الشام، وبعضهم من مصر، وبعضهم من تونس، وبعضهم من الجزائر، وبعضهم من المغرب. ولهذا - كما هو واضح- دلالته القوية، وهو أن العالم الإسلامي بكل أجزائه لم يذعن أبدًا للوضع الجديد الذي فرضه عليه الاستعمار الغربي بالقوة. والنقطة الأساسية التي تجمع هؤلاء الرواد جميعًا - على الرغم من اختلاف أماكنهم، وثقافاتهم واتجاهاتهم - هي محاربة الاستعمار الغربي لبلادهم، ولبلاد العالم الإسلامي كله. ولا شك في أن ثمرة كفاحهم - رغم عدم ظهورها في حياتهم- قد نضجت فيما بعد، وتمثلت في رحيل الاستعمار العسكري على الأقل من كافة بلاد المسلمين ابتداء من منتصف القرن العشرين.

وفيما يلي قائمة بأسماء هؤلاء الرواد وليس الغرض منها الترتيب التاريخي، فبعضهم متزامن مع البعض الآخر (كما أن تاريخ الوفاة المتقارب ينبغي ألا يكون فاصلاً بين اثنين منهم. فربما توفي أحدهم بعد زميله، لكن نشاطه الحقيقي انتهى قبل ذلك بفترة طويلة) وإنما الغرض الذي قصدناه هو إضافة الأفكار الأساسية، أو أهمها إلى كل واحد منهم. ومن هذه البداية، يمكن أن يتم فيما بعد ربط هذه الأفكار بعضها ببعض؛ تمهيدًا لاستخلاص الاتجاه أو الاتجاهات العامة التي تضبط عناصرها الجزئية:

- **الأفغاني:** إيقاظ الشرق الإسلامي كله من سباته، ومحاربة الاستعمار الإنجليزي بكل الوسائل الممكنة.
- **محمد عبده:** التنوير المعتدل عن طريق التربية والتعليم، ومنها يعرف الشعب حقوقه فيطالب بها.
- **الكواكبي:** مهاجمة الحكم الاستبدادي، والدعوة إلى الوحدة الإسلامية وطرح التخلف.
- **عبد الله النديم:** مهاجمة الجهل والخرافات والعيوب الاجتماعية، مع إثارة الشعب ضد الاستعمار.

- **محمد رشيد رضا:** مقاومة الجهل والخرافات، والعناية بتفسير القرآن الكريم تفسيرًا عصريًّا.
- **علي يوسف:** ربط المسلمين بماضيهم، وبباقي إخوانهم في العالم.
- **عبد العزيز جاويش:** المناداة بحرية الصحافة، وضرورة جعل التعليم باللغة العربية في مواجهة غلبة اللغات الأجنبية.
- **خير الدين التونسي:** ضرورة الاقتباس من الغرب لصالح العالم الإسلامي، والمناداة بالعدل والحرية بوصفهما أساسًا لإقامة مجتمع متقدم.
- **مدحت باشا:** طريق الإصلاح هو تطبيق الديمقراطية الحديثة، التي تعتبر ثوبًا جديدًا للشورى الإسلامية، واحترام الدستور من الجميع.
- **السيد أحمد خان:** الإصلاح عن طريق التربية والتعليم، مع النظرة الدينية المتسامحة.
- **السيد أمير علي:** إنهاض المسلمين للمطالبة بحقوقهم، مع الدفاع عن الإسلام ضد خصومه، والتنبه لأهمية «الأوقاف» في نشاط المجتمع الإسلامي، والدعوة إلى تعليم بنات المسلمين.
- **عبد الحميد بن باديس:** مهاجمة الطرق الصوفية التي أشاعت روح التواكل، والعمل على تربية جيل مسلح بالإيمان والعلم معًا؛ ليتمكن من مكافحة المستعمر(١).

هل هذه القائمة كاملة؟ بالتأكيد كلا. لكنها مسودة قابلة للإضافة والزيادة (في حين أننا نعتقد أنها غير قابلة للنقصان). والمهم أن نستخلص منها معنى

---

(١) بالنسبة لعدد كبير جدًّا من هؤلاء الرواد نجد أنهم استخدموا الصحف والمجلات كوسيلة تعبير تقوم بتوصيل أفكارهم، والأفكار المماثلة لها (وحتى المعارضة أحيانًا) إلى الجمهور. ومن أمثلة ذلك: «المنار» و«التنكيت والتبكيت» و«المؤيد» و«اللواء» بالإضافة إلى «العروة الوثقى».

«الريادة» أو «الزعامة الإصلاحية» التي أجاد التعبير عنها بالفعل الأستاذ أحمد أمين. ومن ناحية أخرى، فإننا قد نختلف على تحديد مفهوم «الأفكار الأساسية» و«الأفكار الفرعية» لدى هذه الشخصيات، وهو اختلاف مشروع. لكن متابعة التأمل والمناقشة فيما هو أساسي وفيما هو فرعي (تمامًا كما دعونا من قبل إلى مناقشة ما هو حقيقي وما هو زائف) واختبارهما تبعًا لمقاييس متفق عليها سوف يصل بنا إلى مفهوم متقارب، إن لم يكن موحدًا.

ويبقى تعقيبًا على تلك القائمة أن نقول: إن كل هؤلاء الرواد تقريبًا قد اتصلوا بالفلسفة الإسلامية، إما في مرحلة تكونها، أو تدريسها. وإن النظرة الشمولية التي تنتجها دراسة هذه الفلسفة للثقافة الإسلامية في عمومها هي التي ارتفعت بهم من مستوى التعمق الجزئي في أحد فروع الثقافة الإسلامية إلى مستوى الإحاطة المتكاملة لهذه الفروع، والنقطة الأهم، أنهم ربطوا هذه الثقافة بالواقع من أجل تحسينه، وتحريكه نحو مستقبل أفضل.

ثالثًا- أساتذة الجامعات والتخصص:

قبل أن ندخل في صميم هذا الجزء من المنهج الذي اقترحناه، لابد أن نتوقف أولاً عند مجموعة من الكُتّاب، الذين اتصل بعضهم بالجامعات الناشئة في مطلع القرن العشرين، وقاموا - هم أيضًا- بدور هام ساعد كثيرًا - سواء بالفعل أم بردود الفعل- على بلورة أفكار الرواد السابقين، وسوف نشير من هؤلاء إلى:

- **قاسم أمين:** الدعوة إلى تحرير المرأة (وردود الفعل لذلك).
- **علي عبد الرازق:** محاولة تجريد نظام الخلافة الإسلامية من أصولها الدينية (وردود الفعل لذلك).
- **سلامة موسى:** دعوة الشباب (العربي) إلى استلهام الروح الغربية للتقدم (وردود الفعل لذلك).
- **د. طه حسين:** التحليل الاجتماعي للفترة الأولى من تاريخ الإسلام (وردود الفعل لذلك).

- **حسن البنا:** مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، وصاحب الدعوة إلى تطبيق الإسلام في مجال السياسة.
- **سيد قطب:** توضيح التصور الإسلامي بطريقة مقنعة، وتفسير كامل للقرآن الكريم بأسلوب أدبي رفيع.
- **العقاد:** عرض الإسلام باللغة العصرية، والرد على خصومه.
- **د. محمد حسين هيكل:** كتابة السيرة النبوية (وبعض شخصيات الصحابة) بأسلوب عصري.
- **أحمد أمين:** تطبيق منهج تحليلي لكتابة التاريخ الإسلامي، والاهتمام بزعماء الإصلاح.
- **الرافعي:** إبراز عظمة البلاغة القرآنية.
- **الزيات:** إنشاء المقالة الأدبية - الإسلامية الرفيعة المستوى.

ويلاحظ أننا اقتصرنا هنا على ذكر الكُتّاب المصريين وحدهم. ولا جدال في أن تأثيرهم كان بالغًا على باقي الأمة الإسلامية. وتتمثل أهميتهم -في هذا المجال- في أنهم قاموا بدور تطويري يعتبر حلقة الوصل بين الرواد الأوائل، وبين ما سوف تشهده الفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص من دراسات متعمقة في دوائر الجامعات العربية والإسلامية.

وقد يقال: ألم يكن طه حسين من الجامعة؟ بلى. ولكن نشاطه وتأثيره وردود الفعل التي أحدثها امتدت خارج الجامعة، واتسعت في دوائر ثقافية أوسع من حدودها. ومن جهة أخرى، فإن العقاد الذي ظل خارج الجامعة قد امتد تأثيره القوي إلى داخلها، وهكذا. فإن اتجاه الحركة كان مزدوجًا، وذلك على خلاف ما سوف تشهده المرحلة التالية التي اقتصرت فيها الفلسفة الإسلامية على الدوائر الجامعية وحدها.

وفي بداية نشأة الجامعة المصرية - وهي أقدم الجامعات الحديثة في العالم العربي والإسلامي- اقتضت الحاجة الاستعانة بالأساتذة الأجانب في بعض

التخصصات، ومنها الفلسفة الإسلامية، التي قام بتدريسها بعض كبار المستشرقين، وأشهرهم: الكونت دي جلازرا، وماسينيون... ومن الطبيعي أن يركز هؤلاء الأساتذة على الموضوعات التي كانت شائعة في أوربا، والتي اتسمت في اتجاهها العام بالانتقاص من الفكر الإسلامي، بل ورمت الإسلام نفسه بأنه دين لا يشجع كثيرًا على البحث الفكري الحر... وفي هذا الجو، قام الشيخ مصطفى عبد الرازق بدوره التأصيلي الهام للفلسفة الإسلامية.

وكتب هو نفسه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» الذي يعد بحق أول كتاب منهجي يدرس الفلسفة الإسلامية، وخاصة من وجهة نظر إسلامية.

وتحتوي موضوعات هذا الكتاب -الذي كان يدرس في الجامعة المصرية ابتداء من العشرينيات من هذا القرن، ولم يطبع في شكل كتاب إلا في سنة ١٩٤٤م- على تتبع اتجاه الرأي في الفقه الإسلامي، واعتباره بداية حركة العقل الإسلامي في تناول مشكلات الحياة المعاصرة له. ومن أفكاره المشهورة أنه دعا إلى اعتبار علم أصول الفقه أحد فروع الفلسفة الإسلامية؛ نظرًا لطابعه الفلسفي الواضح، والقضايا الكلية التي يتناولها.

وفي نفس الوقت تقريبًا، كان محمد إقبال مهتمًا هو الآخر بمحاولة إعادة بناء الفلسفة الإسلامية بناءً جديدًا في محاضراته التي ألقاها بالإنجليزية في الجامعات الهندية، وترجمت فيما بعد إلى اللغة العربية بعنوان: «تجديد التفكير الديني في الإسلام». ويهمنا هنا أن نلفت النظر إلى الفصل السادس من هذا الكتاب، وهو بعنوان «مبدأ الحركة في بناء الإسلام» الذي يعتبر قمة ما وصل إليه تفكير محمد إقبال نفسه، وفيه يدعو بقوة إلى ضرورة الأخذ بالاجتهاد معتمدًا في ذلك على دراسة مصادر الفقه الإسلامي الأربعة: القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس.

ومن الواضح أن هناك لقاءً فكريًا بين الرجلين: مصطفى عبد الرازق، ومحمد إقبال، على الرغم من اختلاف ثقافتهما الأجنبية؛ فالأول درس في

فرنسا، والثاني في إنجلترا، لكن نزعتهما الإسلامية الأصيلة جعلتهما يلتقيان على أرض مشتركة، فوحدت وجهات نظرهما، بل ومنهجهما أيضًا.

وكان لكل من الرجلين تلاميذه في الهند، ومصر. أما تلاميذ إقبال فهم الذين قادوا - فيما بعد - حركة الإصلاح الديني، والاجتماعي، والسياسي (إنشاء دولة باكستان سنة ١٩٤٧م). وأما تلاميذ مصطفى عبد الرازق فهم الذين شغلوا أقسام الجامعات المصرية التي تدرس الفلسفة الإسلامية، وعمقوا تخصصاتها المختلفة.

وهنا لابد من الإشارة إلى أن مفهوم «التلمذة» الذي نقصده يتسع إلى أكثر من مجرد التلقي المباشر عن الأستاذ، إلى التأثر به، واستلهام خطاه والاحتكاك بتلاميذه المباشرين، ومسايرة اتجاهاتهم...إلخ. وهذا ما ينطبق على من سنذكرهم في القائمة التالية:

- **أبو العلا عفيفي:** دراسة محيي الدين بن عربي، وفلسفته الصوفية (بالإنجليزية حتى الآن) مع اعتبار التصوف هو الثورة الروحية في الإسلام.
- **إبراهيم مدكور:** دراسة الفارابي، ومنطق أرسطو وتأثيره في العالم الإسلامي، واقتراح منهج تاريخي مقارن لدراسة الفلسفة الإسلامية.
- **محمود قاسم:** دراسة ابن رشد وتأثيره في توماس الأكويني، ونقد مدارس علم الكلام، مع تقديم مناهج البحث الحديثة باللغة العربية، وأخيرًا دراسة مقارنة بين ابن عربي وليبنتز.
- **عثمان أمين:** دراسة أعمال الإمام محمد عبده، وترجمة عدة مؤلفات لديكارت، مع تقديم نظرية إسلامية جديدة أسماها «الجوانية».
- **أبو ريدة:** دراسة الكندي، والمعتزلة (وخاصة النظام) مع تعليقاته الشهيرة عن ترجمته لكتاب دي بور «تاريخ الفلسفة في الإسلام».
- **توفيق الطويل:** دراسة الصراع بين الفلسفة والدين، ثم دراسات واسعة حول مذاهب الأخلاق الغربية.

- **محمود الخضيري:** ترجمة أهم كتب ديكارت «مقال في المنهج»، مع نظرات صائبة في تاريخ الفرق الإسلامية.
- **أحمد فؤاد الأهواني:** دراسة الكندي، وتحقيق عدد من رسائله.
- **محمد مصطفى حلمي:** دراسة الحب الإلهي عند ابن الفارض.
- **عبد الحليم محمود:** دراسة الحارث المحاسبي، وعدد من شخصيات التصوف السني، وأخيرًا دفاع حار عن المنهج الذوقي لدى الصوفية في مجال المعرفة والسلوك.
- **محمد عبد الله دراز:** استخلاص نظرية للأخلاق القرآنية، مع دراسات تحليلية مقارنة للمصدر الأول للإسلام.
- **أبو ريان:** السهروردي المقتول، وفلسفته الإشراقية.
- **علي سامي النشار:** دراسة مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ونقد المسلمين «ابن تيمية» لمنطق أرسطو، ثم تتبع نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام في مجالات علم الكلام، والتشيع، والتصوف.
- **عبد الرحمن بدوي:** بيان التأثير اليوناني، والأفلاطوني المحدث في الفكر الإسلامي، مع ترجمة العديد من فلاسفة الغرب للغة العربية.
- **عبد القادر محمود:** دراسة تاريخ التصوف الإسلامي، والاتجاهات الباطنية في الفكر الإسلامي.
- **محمد البهي:** دراسة الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي وصلة الفكر الإسلامي الحديث بالاستعمار الغربي.

ويمكن القول: إن نشاط هؤلاء الأساتذة قد امتد إلى ثلاثة مجالات في وقت واحد:

أ- مجال الدراسات التي ذكرناها، والتي كتب معظمها باللغة الفرنسية أو الإنجليزية ثم أعيدت كتابتها أو ترجمت إلى اللغة العربية، والمهم هو

قيام هذه الدراسات كلها على قواعد المنهج العلمي الحديث وهو المعتمد على جمع أكبر كمية من المعلومات حول موضوع البحث، ثم تحليلها وتصنيفها في أبواب وفصول، مع ترتيب النتائج على المقدمات، وبروز نزعة النقد والمقارنة، وأخيرًا الالتزام بالإشارة إلى المصادر والمراجع.

ب- مجال الترجمة لعدد كبير جدًّا من مصادر الفلسفة الغربية، وكذلك بعض الدراسات التي قام بها المستشرقون حول الفلسفة الإسلامية، وهو الأمر الذي ألقى كثيرًا من الضوء على جوانب غامضة من تلك الفلسفة، كما وسع من دائرة النظر والمناقشات حولها، وفتح مجال الدراسات المقارنة الحديثة فيها.

ج- مجال النشر للعديد من روائع التراث في مجال الفلسفة الإسلامية كان له أكبر الأثر في تكوين فكرة أكثر صحة عن هذه الفلسفة، ولا شك في أن الدارسين المعاصرين قد أصبحوا ينعمون بمجموعة موثقة من النصوص المحققة؛ مما دفع أبحاثهم خطوات إلى الأمام.

ومن حسن الحظ، أن الجيل الذي تربى على أيديهم، أو سافر بتوجيههم إلى أوربا في بعثات علمية، هو الذي يقوم حاليًا بجني الثمار التي زرعها هؤلاء، وهم يواصلون المسيرة، وتقريبًا نفس الاتجاهات مع زيادة مطردة في عدد الطلاب الذي يتخرجون على أيديهم، وكذلك في عدد رسائل الماجستير والدكتوراه التي يمنحونها للباحثين. ومن المعروف أن كل رسالة تتناول موضوعًا محددًا في الفلسفة الإسلامية، أو تدرس شخصية معينة، أو تحقق نصًّا قديمًا بأسلوب علمي متفق عليه إلى حد كبير.

رابعًا- مشكلات الحاضر وإمكانات المستقبل:

يمر العالم الإسلامي في الخمسين سنة الأخيرة بفترة من أشد الفترات إرهاقًا له، ويمكن أن نطلق عليها «فترة مراجعة الذات، والبحث عن طريق...»، وتأتي هذه الفترة عقب تخلص العالم الإسلامي في الخمسينيات من الاستعمار الغربي «العسكري» وامتلاكه تقرير مصيره بنفسه (باستثناء الجزء المحتل من فلسطين).

لكن ما قيمة امتلاك هذا القرار «الخاص»، وقد تشابك العالم كله من حوله في علاقات مختلفة، تجعل حركته مقيدة، وانطلاقته محدودة، هذا بالإضافة إلى أنه يخرج - الآن- إلى اقتحام «تجربة التقدم» وقد أنهكه صراع طويل مع المستعمر استنفد قواه وثروته، وعمل عمله القوي في عقله وتصوراته.

ما زالت الديون الأجنبية تكبل معظم العالم الإسلامي، وما زال عدد كبير من أبنائه يرسف في الأمية، وما زال عدد آخر- تربى على المنهج الغربي تمامًا- غير مقتنع بأصول الحضارة الإسلامية المنشود إعادتها من جديد.

وما زال صوت الإصلاح الديني والاجتماعي والثقافي عمومًا خافتًا إذا قورن بأصوات أخرى أعلى رنينًا وأقل نفعًا... وهكذا يمكن أن نستمر في «ما زال...» طويلاً!!

وتزيد المسألة صعوبة، إذا أضفنا بعض المستجدات: فقد أصبح العالم تحكمه قوى كبرى لكل منها «أيديولوجية خاصة»، وهي تتنازع فيما بينها مناطق النفوذ، ومنها منطقة الشرق الأوسط، قلب العالم الإسلامي. وأصبح في إمكان إحدى هذه القوى أن تشعل حربًا في أي منطقة في العالم، تحت أي شعار من الشعارات، فتزهقُ أرواحٌ، وتضيع ثروات، وتنتهي دول... وأصبح المسلمون، كل منهم منكب على مشكلاته الخاصة، لا يكاد يرى أبعد من موضع قدميه، ولا يهمه ما يحدث لباقي المسلمين. وأخيرًا، فقد عادت بعض المشكلات الزائفة «وهي التي لا تجدي مناقشتها نفعًا» تطل برءوسها، وتشغل الأذهان عما هو حقيقي، وواقعي، ومعقول.

وهكذا لم تمض مائة عام بعد على اختفاء صوت الأفغاني، الذي نادى بنهضة الشرق الإسلامي، حتى بدت الحاجة ماسة إلى «أفغاني» آخر، يتميز بشمول النظرة، وتحديد موطن الداء، واقتراح العلاج المناسب، ويتحلى - قبل ذلك كله- بالاستعداد الكامل للتضحية وإنكار الذات.

لكن أين الفلسفة الإسلامية من ذلك كله؟ اقتصرت على الجامعات، وانزوت في التخصصات الدقيقة جدًا، وأصبحت علمًا من العلوم بعد أن كانت منهجًا للإصلاح، وروحًا للنهضة.

ونتساءل عن السبب، فنجده مرة أخرى في «الترويض» الغربي الخطير لذلك العنصر الهام من عناصر قوة المسلمين، وفي استجابة المسلمين لهذا «الترويض» الذي حول الفلسفة الإسلامية إلى «معمل أبحاث» شديد التعقيم، شديد البعد عن مشكلات المجتمع الإسلامي، وهوائه الخارجي. وبذلك نزع «فتيل الإصلاح» من قلب الفلسفة الإسلامية، ذلك الفتيل الذي ظل مشتعلاً في أيدي الرواد الأوائل، فكانت له آثاره المباشرة، التي نقلت العالم الإسلامي كله من عصر إلى عصر آخر.

ومع ذلك، فإن الفلسفة الإسلامية لم تختف تمامًا من المجتمع الإسلامي؛ لأن عناصر وجودها وتطورها ما زالت قائمة. ومن يريد أن يبحث عنها الآن، فما عليه إلا أن يتلمسها في «مجموعة التيارات الفكرية والسياسية التي تسود العالم الإسلامي في اللحظة الراهنة». ومن الضروري أن ننبه مثل هذا الباحث ألا يغوص كثيرًا في التفصيلات الفرعية، إلى الحد الذي يجرفه بعيدًا عن المقومات الأصلية، والمسارات العامة.

وهنا نصل إلى إمكانات المستقبل بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية، ويمكن أن نقرر أنها وفيرة وواعدة. ونقطة البداية تكمن في متابعة تلك التيارات التي يموج بها العالم الإسلامي في الوقت الحاضر، والتي يمكن تلخيصها في «التيارات الأساسية» التالية:

١- **التيار السلفي المتشدد:** (ويرى ضرورة التمسك الدقيق بنصوص المصادر الإسلامية، دون اللجوء لتأويلها أمام المشكلات المعاصرة).

٢- **التيار السلفي المعتدل:** (ويرى ضرورة التمسك بروح المصادر الإسلامية، مع إمكان تأويل بعض النصوص حتى تتلاءم مع المواقف المعاصرة).

٣- **التيار التغريبي الكامل:** (ويرى أن هدف التقدم ليس له إلا طريق واحد، هو الذي سلكه الغرب الأوربي - الأمريكي، قبل المسلمين في العصر الحديث. وعلى هؤلاء أن يتابعوه كما هو).

٤- **التيار التغريبي المعتدل:** (ويرى إمكان الاقتباس من منجزات التقدم الغربي السابق، ما دامت لا تصطدم - صراحة- بالأصول الإسلامية).

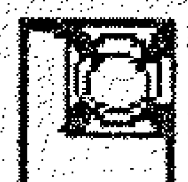
٥- **التيار الاشتراكي بشقيه المتطرف والمعتدل:** (ويرى أن المذهب الاشتراكي هو الحل المناسب للأمة الإسلامية؛ لمعالجة مشكلاتها الاقتصادية والاجتماعية، أما باقي المشكلات الأخرى فحلها تابع لذلك).

ولا شك في أن لكل واحد من هذه «التيارات الخمسة الأساسية» أنصاره ومريديه (الصرحاء والمتسترين، المتحمسين والهادئين، المخلصين والمنتفعين). والملاحظ أنهم يحاولون التعايش مع بعضهم البعض، لكن الخلافات بينهم حقيقية، ويمكن مشاهدة آثارها فيما ينشأ بينهم أحيانًا من احتكاك، لا يلبث أن يحسمه سريعًا تزايد حدة الأخطار الخارجية، والإحساس العميق بوحدة المصير، وأهم من هذا وذاك: عدم تجاوب الأمة الإسلامية – كلها- بعد لحل واحد مما يقدم إليها.

وفي رأينا أن نجاح أي حل متوقف على توافر عدة شروط، يأتي في مقدمتها: مدى تفاعله مع مشكلات الواقع المعاصر، واقترابه من دائرة العقل، واتصاله الوثيق بالمصادر الإسلامية، مع جودة الاستمداد منها دون إغفال ما يجري في العالم كله، ويؤثر يوميًا فيه.

هذا بعض ما ينتظره العالم الإسلامي، وهو ما ينبغي على المشتغلين بالفلسفة الإسلامية «المعاصرة» أن يتابعوه رصدًا، وتحليلاً، وتقييمًا. وهم بهذا كله إنما يساهمون مساهمة حقيقية في إثرائه، والاشتراك المباشر فيه.

ملخص الوحدة الأولى



الدارس الكريم:

بعد دراسة الوحدة الأولى يمكن أن نستخلص الأفكار التالية:

١- تعددت مجالات الفلسفة الإسلامية حتى وصلت إلى عشرة مجالات أو أكثر.

٢- يمكن القول: إن الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث هي: مجموعة النظريات والأفكار الإصلاحية التي نادى بها زعماء الإصلاح وعدد من الكتاب، وأساتذة الجامعات منذ مطلع القرن التاسع عشر وحتى الآن.

٣- كان للحملة الفرنسية على مصر أثرها البالغ في مجالات عديدة وعلى رأسها مجال الفكر والتعليم.

٤- أثرت البعثات العلمية إلى أوربا في عهد محمد على وأبنائه تأثيرًا بالغًا على النهضة الفكرية الحديثة.

٥- أهم خطوات ظهور الفلسفة الحديثة تتمثل في:

- التمهيد لنشأة الفلسفة الحديثة عن طريق البعثات، والتعليم، والصحافة.
- دور الرواد وزعماء الإصلاح في النهضة الفكرية الحديثة.
- دور أساتذة الجامعات في هذه النهضة.

[?] التقويم

الدارس الكريم:

بعد دراستك لهذه الوحدة حاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

س١- اذكر أهم مجالات الفلسفة الإسلامية.

س٢- اذكر ثلاثة من أهم رواد الإصلاح في العصر الحديث وأهم منجزاتهم.

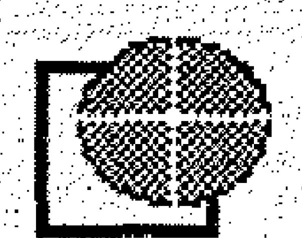
س٣- اذكر ثلاثة من أساتذة الجامعات ودورهم في نشأة الفلسفة الحديثة.

س٤- أكمل العبارات التالية:

- من أهم آثار الحملة الفرنسية على مصر ....، ....
- أهم الأفكار التي ينشرف بها عهد محمد على هي ....، ....
- من أهم أعمال على مبارك في مجال الإصلاح ....، ....
- دعا جمال الدين الأفغاني إلى ....
- تمثلت دعوة د. علي عبد الرازق في ....

س٥- حدد أى الجمل الآتية صواب أم خطأ مع التعليل:

- أسهم وجود محمد على في التعجيل بمجيء الاستعمار إلى مصر.
- كان على مبارك هو أول من فكر في إصلاح كتاتيب مصر.
- كان عبد الحميد بن باديس من أنصار الطرق الصوفية.
- يرى التيار السلفي المتشدد إمكانية تأويل النصوص أمام المشكلات المعاصرة.



الوحدة الثانية

المشروع التعليمي التربوى عند محمد عبده

الأهداف:

بعد دراسة هذه الوحدة، ينبغي أن يكون الدارس قادرًا على أن:

١- يلم بنبذة عن الإمام محمد عبده ونشأته.

٢- يتعرف على إحدى الشخصيات التي أسهمت في الحركة الفكرية الحديثة.

٣- يستطيع تبين معالم منهج الإمام محمد عبده.

٤- يحدد أهم الأفكار الرئيسية في منهج الإمام محمد عبده.

٥- يتعرف على أهم النتائج المستخلصة من دراسة شخصية الإمام محمد عبده ومنهجه الفكري.

١- محمد عبده وأفكاره المستقبلية

مقدمات:

١- تعتبر مواجهة مشكلات المجتمع الذي يعيش فيه المفكر من أصدق المعايير التي يمكن أن تقاس بها قيمة أعماله. ومن هنا شاع ذم المفكر الذي لا يهتم بما يجري للناس من حوله بأنه «يعيش في برج عاجي». وفي المقابل من ذلك، امتدح الفيلسوف الإغريقي سقراط بأنه أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، والمقصود: أنه أول فيلسوف اهتم بمشكلات الإنسان، بعد أن كان الفلاسفة الإغريق من قبله مشغولين بالبحث عن أصل الأكوان.

٢- وفي تراثنا الإسلامي، ليس كثيرًا عدد أولئك المفكرين الذين واجهوا مشكلات مجتمعاتهم وتصدوا لبحثها، وعملوا على اقتراح الحلول

المناسبة لها. وهنا قد يثار اعتراض: إن بعض الظروف المحيطة بالمفكر هي التي تمنعه من التعرض لمشكلات عصره. وهذا اعتراض قد يبدو وجيهًا، ولكنه ما يلبث أن يتلاشى أمام استقراء أحوال المفكرين الشجعان الذين واجهوا مشكلات عصورهم تحت ظروف سياسية واجتماعية، غاية في الصعوبة.

٣- والشيخ محمد عبده (١٨٤٩- ١٩٠٥) من هذا الطراز، فهو نموذج جيد للمفكر الإسلامي الذي بدأ من المجتمع وانتهى إليه، فقد خرج من ريف مصر، طالب علم يسعى إلى المعرفة، وكل ما يملكه فطرة سليمة، وعقل صافٍ... وفي الأزهر، اصطدم بنوع جامد من العلم، وطريقة عقيمة في التدريس، فكاد ينصرف تمامًا عن طلب العلم، لولا أن قيض الله له خالاً صافي النفس هو الشيخ درويش؛ أعاده مرة أخرى إلى الطريق، ومجاهدًا كبيرًا (هو جمال الدين الأفغاني) أخذ بيده إلى فضاء المعرفة الحقيقية[١].

٤- من قرية محلة نصر بمحافظة البحيرة إلى الجامع الأحمدي بطنطا، وحي الأزهر بالقاهرة، انتقل محمد عبده إلى بيروت، ومنها وجد نفسه في باريس، وحينًا في لندن، وعلى الرغم مما كان لهذه الأماكن - في ذلك الوقت- من تأثير قوي على العقل والنفس معًا، فإن محمد عبده ظل يفكر بمشكلات مصر، ويشغل وقته بالبحث عن حلول ملائمة لها.

٥- وكانت عودته إليها بعد النفي سنة ١٨٩٦ فرصة مناسبة، أتاحت له أن يقوم - من خلال مناصبه التي تولاها- بوضع بعض أفكاره الإصلاحية

---

(١) انظر: زعماء الإصلاح لأحمد أمين ص٢٨٠، ومحمد عبده للعقاد ص٨٠ وما بعدها، ورواد الوعي الإنساني للدكتور عثمان أمين ص٤٢، ومحاضرة د. محمد عبد الله دراز بعنوان: إصلاحات الشيخ محمد عبده، منشورة في «دراسات إسلامية» ص ١٧٤- ١٨٤، ط. دار القلم. الكويت.

موضع التنفيذ. وقد كان لها بالفعل آثارها الملموسة[١]. أما الكثير من أفكاره الأخرى فقد اغتالها ظلام العصر الذي عاش فيه، دون أن يقضي عليها تمامًا، وما زالت بعض هذه الأفكار تتمتع - حتى يومنا هذا- بقدر كبير من الحيوية، والقدرة على الصمود والاستمرار.

٦- يتميز فكر محمد عبده بوضوح شديد، تخرج فيه النتائج بصورة عفوية جدًّا من مقدماتها، فلا يوجد في هذا الفكر -رغم وفرته وتنوعه- شطحات خارجة، أو مفاجآت مذهلة، بل إن القارئ المتتبع لتطوره الفكري لا يكاد يجد صعوبة كبيرة في رد أفكاره الكبرى التي نادى بها أثناء الفترة الأخيرة من حياته - إلى مقالاته الصحفية الأولى التي كان ينشرها في مطلع شبابه - وهكذا لن يكون غريبًا أن نستحضر هنا قول ليبنتز: إن كل نواة تحتوي على شجرتها!

٧- مزية أخرى في فكر محمد عبده: وهي أن هذا الفكر مرتبط ارتباطًا وثيقًا بمراحل حياة صاحبه من ناحية، وبالأحداث الكبرى التي مرت بمجتمعه من ناحية أخرى؛ ومن ثم يصعب الفصل التعسفي بين هذا الفكر والبيئة التي ظهر فيها، وهنا تقوم (التواريخ، والأحداث، وحتى الأشخاص) بدور أساسي في بناء هذا الفكر، فاتصاله بالأفغاني، ورده على هانوتو، وأنطون الجميل، واتفاقه مع محمد رشيد رضا، وصراعه المستمر مع مشايخ الأزهر، كل ذلك يمثل محاور هامة، يدور حولها، وينبع منها جزء كبير جدًّا من نشاطه الفكري.

٨- كذلك فإن منهج محمد عبده نابع من طبيعته، وأقصد بمنهجه هنا ذلك الأسلوب المتدرج الذي اختاره للوصول إلى هدفه الإصلاحي الكبير، وهو المتمثل في التربية والتعليم وإشاعة التنوير على نحو هادئ، وذلك مقابل منهج أستاذه الأفغاني الذي كان يفضل الثورة والانقلاب المفاجئ

---

(١) من أمثلة ذلك: إصلاح التعليم الديني بالأزهر، وإنشاء مدرسة القضاء الشرعي، وإصلاح حال الأوقاف الإسلامية بمصر. انظر: زعماء الإصلاح لأحمد أمين.

لتحقيق الإصلاح على نحو فوري، فهل يمكن القول: إن حياة ذلك الفلاح المصري - والذي تعود أن يلقي البذور في الأرض، ثم ينتظرها أيامًا وشهورًا حتى يتم نضجها، ويحين موسم حصادها - كانت لها أثر كبير في اختيار هذا المنهج المشار إليه.

٩- وجد محمد عبده أن مجموعة المشكلات التي يعانيها المجتمع المصري- وهو بالطبع نموذج لكل المجتمعات الإسلامية في ذلك العصر - ترجع في نهاية الأمر إلى سببين، يرتبط كل منهما بالآخر ارتباطًا عضويًّا: وهو الجهل وفساد التربية، ولا شك في أن الوصول إلى أسباب الداء لم يكن أمرًا سهلا. فقد تعددت في عصره اجتهادات المفكرين المعاصرين له، والسابقين عليه في هذا الموضوع تعددًا يثير الحيرة: محمد بن عبد الوهاب، وجد أصل الداء في فساد عقيدة المسلمين، ورآه السنوسي في عدم إعداد الدعاة الإعداد الجيد، واعتبره الأفغاني في الاستعمار الغربي، وخضوع المسلمين له، وحدده الكواكبي في الاستبداد الذي يكبل طاقات الأمة، ومن هذه المنطلقات المتنوعة راح كل واحد من هؤلاء المصلحين يضع خطته المميزة في الإنقاذ.

١٠- في هذا الإطار الشامل ينبغي إذن أن نتناول أفكار محمد عبده الإصلاحية وأن نضعها في مكانها الصحيح من المشروع الشامل «للنهضة» الفكرية، والسياسية، والاجتماعية التي أخذت تهز أركان العالم العربي، والإسلامي ابتداء من مطلع القرن التاسع عشر، وحتى وقتنا الحاضر. ويهمنا أن ننبه في هذه المقدمة إلى أن أفكار هذا المصلح الإسلامي الأصيل ما زالت تحتفظ - على الرغم من مرور الزمن وتغير الظروف - بقدر كبير من جدتها وتميزها - بل إن بعض الحلول التي توصل إليها ما زالت تصلح لكي تكون هي المفاتيح الوحيدة لكثير من المشكلات المستعصية على جيلنا الحاضر[١]!

---

(١) انظر: دراسة د. عاطف العراقي لرسالة محمد عبده «الإسلام دين العلم والمدنية» بعنوان: رؤية محمد عبده للإسلام، صفحات ١٣، ٣٧، ٤٥، ٤٦.

وهذا ما نسعى إلى إثباته، من خلال اختيار عدد محدد من أفكار محمد عبده حول العلم، والتعليم والتربية، وهي - في رأينا - الأمور الثلاثة التي ينهض عليها مذهبه الذي نعتقد من جانبنا أن المعاصرين له، واللاحقين عليه - لم يقدروا تمام التقدير قيمته الفكرية، ولا النتائج العملية التي يمكن أن تترتب عليه حتى اليوم .

الفكرة الأولى: العلم ضرورة:

تحتل الدعوة إلى العلم، وما يتطلبه من استخدام العقل، ونبذ التقليد، مكانة كبرى في اهتمام محمد عبده، حتى ليمكن القول بأن هذه الفكرة تعتبر أساس إصلاحه في شتى المجالات التي تناولها.

وهو يرى أن سعادة الناس في دنياهم وأخراهم إنما تكون بالكسب والعمل «فإن الله خلق الإنسان، وناط جميع مصالحه ومنافعه بعمله وكسبه» «والذين حصلوا سعادتهم بدون كسب ولا سعي هم الأنبياء عليهم السلام وحدهم، لا يشاركهم في هذا أحد من البشر مطلقًا». والكسب مهما تعددت وجوهه، فإنها ترجع إلى كسب العلم؛ لأن أعمال الإنسان إنما تصدر عن إرادته، وإرادته إنما تنبعث عن آرائه، وآراؤه هي نتائج علمه، فالعلم مصدر الأعمال كلها دنيوية وأخروية[(١)].

ومن المقرر أن العلم الصحيح إنما يقوم على فكر صحيح، ولا يتحقق ذلك إلا في جو ملائم من الحرية «والفكر إنما يكون فكرًا له وجود صحيح إذا كان مطلقًا مستقلا يجري في مجراه الذي وضعه الله تعالى عليه إلى أن يصل إلى غايته»[(٢)]. وهذه الغاية هي سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة[(٣)]. من هنا كان من اللازم دراسة قوانين الفكر التي تضبط الاستدلال، وهي تتمثل عنده في علم

---

(١) الأعمال الكاملة لمحمد عبده، جمع وتحقيق د. محمد عمارة، ط ثانية، بيروت، ٥٣٤/٣ وسوف نكتفي بالإشارة إليها اختصارًا بالأعمال الكاملة.

(٢) السابق ٣٥٣/٣.

(٣) السابق ٥٣٤/٣.

المنطق. لكن محمد عبده يصرح هنا بفكرة هامة، وهي أن «المنطق مجرد آلة لضبط الاستدلال، كما أن النحو آلة لضبط الألفاظ في الإعراب والبناء. ولا يمكن أن ينتفع أحد بالمنطق، ولا بغيره من العلوم مهما قرأها وراجعها إلا إذا عمل بها، وراعى أحكامها حيث ينبغي أن تراعى»[(١)].

وهنا ينبهنا محمد عبده إلى سببين خطيرين يعوقان الفكر الصحيح عن الوصول إلى غايته وهما: التقليد، والوقاحة.

فالتقليد عبارة عن فكر مقيد: مقيد بالعادات، وآراء السابقين أو المعاصرين التي يتلقاها الإنسان بدون فحص أو تمحيص. ولا شك أن هذا النوع «مرذول لا شأن له، وكأنه لا وجود له. وقد جاء الإسلام ليعتق الأفكار من رقها ويحلها من عقالها، ويخرجها من ذل الأسر والعبودية، فنرى القرآن ناعيًا على المقلدين، ذاكرًا لهم بأسوأ ما يذكر به المجرم»[(٢)].

نعم يجب على كل طالب علم أن يسترشد بمن تقدمه، سواء كانوا أحياء أم أمواتًا، ولكن عليه أن يستعمل فكره فيما يؤثر عنهم، فإن وجده صحيحًا أخذ به، وإن وجده فاسدًا تركه، وحينئذ يكون ممن قال الله تعالى فيهم: ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادِ ۞ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾[الزمر: ١٧، ١٨]. وإلا فهو كالحيوان، والكلام كاللجام له أو الزمام، يمنع به كل ما يريد صاحب الكلام منعه منه، ويقاد إلى حيث يشاء ذلك المتكلم أن يقاد إليه من غير علم ولا فهم[(٣)].

أما الوقاحة، فهي التجرؤ على الحق وأهله، وذلك كالاستهزاء بالحق، وعدم المبالاة بالمُحّق. فترى صاحب هذه الخلة يخوض في الأئمة، يعرض بتنقيص

---

(١) الأعمال الكاملة ٥٣٦/٣.

(٢) السابق ٥٣٥/٣.

(٣) السابق، نفس الصفحة

أكابر العلماء غرورًا وحماقة؛ والسبب في ذلك أنه ليس عنده من صبر واحتمال وقوة الفكر ما يسبر به أغوار كلامهم، ويمحص به حججهم وبراهينهم، ليقبل ما يقبل عن بينة، ويترك ما يترك عن بينة، وهذا لا شك أجبن من المقلد.

لأن المقلد تحمل ثقل التقليد على ما فيه، وربما تنبع في عقله خواطر ترشده إلى البصيرة، أو تلمع في ذهنه بوارق الاستدلال لو مشى في نورها لاهتدى وخرج من الحيرة، وأما المستهزئ فهو أقل احتمالا من المقلد؛ فإن الهوى الذي يتلبس بفكره إنما يأتيه من عدم صبره، وثباته على الأمور، وعدم التأمل فيها[(١)].

وللتغلب على هذين السببين الخطيرين، راح محمد عبده يدعو إلى نوعين من العلوم: أولهما العلوم المنطقية والكلامية التي ازدهرت في حضارة المسلمين الماضية؛ فقد علم أن العلوم المنطقية إنما وضعت لتقويم البراهين، وتمييز الأفكار غثها من الثمين، وتبيين كيف تتركب المقدمات لإنتاج المطلوب، بعد البيان، إن أي مقدمة يصح أن تؤخذ في الحسبان، ومتى يجب أن تقذف وتطرح، فهذا علم حقيقي بأن يتخذ سلمًا لجميع العلوم، ولا يعدل عن طلبه إلا جهول ظلوم.

والعلوم الكلامية إنما هي أحكام لتأييد القواعد الدينية بالأدلة العقلية القطعية، وهي حق يحق لممارسه أن يقتبس نور تلك المطالب من تلك البراهين ويقنع بذلك الطالبين، ويردع المنكرين على وجه لا يكون فيه ثبات الشيء بنفسه، ولا تنزيل العقل عن درجته في إدراكه وحسه [(٢)].

أما النوع الثاني، فهو مجموعة العلوم العصرية، التي تمكن المسلمين من مواجهة أخطار العصر الحديث التي تمكنت فيه الدول الأوربية من امتلاك القوة بالعلم، ولم يكفها ذلك، بل راحت تمد أطماعها للاستيلاء على أملاك المسلمين وعقولهم، بسبب ما امتلكته من تلك القوة - بينما رجال الأزهر- على حد قوله-

---

(١) الأعمال الكاملة ٣/٥٣٥.

(٢) السابق ٣/١٥.

مشغولون بعلوم «زمان قد أفلت كواكبه، وطويت صحفه وولت ركائبه، غير ملتفتين إلى أننا أصبحنا في خلق جديد: قد طرحتنا الأيام بديننا وشرفنا في بادية قد غصت بآساد ضارية، كل يطلب منا ثأره، ويطلب شن الغارة. فإن كنا من آحاد تلك الآساد فقد وقينا أنفسنا وديننا، وإلا فإما نطرح ديننا وننجو بأنفسنا، وإما أن نبيد عن آخرنا بسوء الجهل، وضلال الطريق» [1].

وتبلغ الدعوة إلى العلم - عند محمد عبده - مداها، حين يقترح إنشاء مدرسة تختص ببيان فوائد العلم، وأضرار الجهل، يقول: «نعم.. إنما نحتاج زيادة على هذه المدارس (التي تدرس العلوم العصرية) إلى مدرسة عمومية تتكفل ببيان هذه المسألة، بل هي ألزم من جميع اللوازم؛ فإنه ما لم تتوفر الرغبة في شيء لا يتحقق الإقدام عليه، بل يكون مبتذلا عند النفوس، مرموقًا بعين البؤس، تشمئز منه الطباع، وتنفر منه الأسماع» [2].

وهو يبين أن قضية الدعوة إلى العلم قد أصبحت بالنسبة إليه قضية حياة. ونتيجة لما وجده من معارضة معاصريه لها، ثبت له أنها تحتاج إلى عمل مستقل، يتطلب الكثير من المقدمات، يقول: «وإن هذه المسألة (أن العلم نافع، والجهل مهلك لأرواحنا وأبداننا) مسألة صارت عندنا من أدق النظريات، يحتاج في بيانها إلى كثير من المقدمات، والحجج البينات، مع ما ينضم إلى ذلك من الاعتبارات، كالترغيب والترهيب، والتمثيل والتقريب، والإجمال والتفصيل، والإيجاز والتطويل، على حسب اختلاف مراتبنا في القبول، وعلى الله تمام المسئول» [3].

وتذكرنا هذه الدعوة إلى العلم بدعوة مماثلة لدى ابن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ) طالب فيها بتبسيط العلم، واجتذاب الناس إليه، ولو على قارعة

---

(١) الأعمال الكاملة ٢٠/٣.

(٢) السابق ٢١/٣، ٢٢.

(٣) السابق ٢٣/٣.

الطريق، وبذل المال لطلابه لو أمكن، يقول ابن حزم في نص نادر: «إن الحظ لمن آثر العلم، وعرف فضله أن يسهله جهده، ويقربه بقدر طاقته، ويخففه ما أمكن، بل إنه لو أمكنه أن يهتف به على قوارع طرق المارة، ويدعو إليه في شوارع السابلة، وينادي عليه في مجامع السيارة، بل لو تيسر له أن يهب المال لطلابه، ويجزي الأجور لمقتنيه ويعظم الأجعال (المكافآت) عليه للباحثين عنه، ويسنى مراتب أهله، صابرًا في ذلك على المشقة والأذى لكان ذلك حظًا جزيلا، وعملا جيدًا، وسعيًا مشكورًا كريمًا، وإحياء للعلم»[١].

لكن يبقى دائمًا فكرة إنشاء مدرسة مخصصة لبيان قيمة العلم، وأضرار الجهل (يمكن أن تشمل - أيضًا - نظرية المعرفة، ومناهج البحث، وتتابع في نفس الوقت حركة البحث العلمي في العالم العربي والإسلامي، وتنبه باستمرار إلى جوانب النقص، وأوجه القصور، كما يمكنها أن تبين باستمرار مدى التوازن المنشود بين مجموعة العلوم النظرية والتجريبية في المجتمع). ونؤكد من جانبنا أن مثل هذه المدرسة (أو الكلية أو المعهد أو المركز) يمكنها أن تقوم بدور هام في مستقبل التقدم العلمي لبلادنا، خاصة أننا في مرحلة تشتد فيها حاجتنا إلى الاقتباس من العلم المزدهر في الغرب، والثقافة المنتشرة في العالم، ولا شك أن مثل هذه المدرسة التي دعا إليها محمد عبده يمكن أن تكون أساسًا جيدًا لوضع المقاييس والبرامج التي تتيح فرص الإفادة من تجارب الآخرين، فضلا عما يصحب تلك الإفادة من اطلاع على مسيرة الحركة العلمية والثقافية في أنحاء العالم، وحث المسلمين على متابعتها، والإسهام فيها.

يكتب محمد عبده - منذ أكثر من مائة عام -: «إن التغالب في هذه الأوقات أصبح معظمه - إن لم أقل جميعه - تغالب الأفكار والآراء، فالأمة ذات البسطة في الأفكار، والمهارة في المعارف هي الأقوى سلطانًا، والأقوم سياسة، وهي الغالبة على مَن سواها»[٢].

---

(١) التقريب لحد المنطق، تحقيق د. إحسان عباس، ص ٨، ٩.

(٢) الأعمال الكاملة ٤١/٣.

وهذه الفقرة البسيطة تحمل في طياتها فكرة كبرى، تتمثل فيما أصبحنا نصطلح على تسميته الآن بثورة المعلومات التي صاحبت ثورة الاتصال، وهما اللتان فتحتا الباب واسعًا أمام مَن يمتلكها للسيطرة على بقية دول العالم التي ما زالت عاطلة منهما. العلم إذن قوة، وهو في نفس الوقت سبيل رئيسي إليها.

كذلك فإن العلم هو أساس ازدهار الثروة، والمحافظة عليها، ويستدل محمد عبده على هذه المقولة بأن خصوبة أرض مصر، واعتدال مناخها، وتحمل أبنائها مكابدة العمل تعد عناصر يمكن أن تجعل مصر دولة غنية «لا تفنى كنوزها، ولا تفرغ خزائنها، وأنها بما تأتي من الثمرات القادرة على حفظ ناموسها، وتقوية شوكتها، بل أن تكون سلطتها مبسوطة إلى أقطار أخرى»[(١)].

ويتابع محمد عبده حديثه في هذا الصدد قائلا: «لكن ليس كل هذا الذي ذكرته بكاف وحده في الغنى والثروة، والعزة والشوكة، وإن كان من كليات أسبابها، بل لا بد أن ينضم إليه حسن استعمال هذه الأسباب الجليلة ورشاد الرأي في استخدامها، ليوضع كل شيء في موضعه الطبيعي، وتستعمل كل وسيلة لما يناسبها[(٢)] ولا يأتي ذلك بالطبع إلا بالعلم، الذي يؤدي امتلاكه وتطبيقه إلى تجنب ضلال الآراء، وسوء الاستعمال المقترنين دائمًا بالفقر والضعف الانحلال.

ومما يلاحظ أن مالك بن نبي (ت١٩٧٣) قد طور هذه الفكرة في كتابه الجديد «شروط النهضة» حين تحدث عن أن قيام الحضارة يتطلب توافر ثلاثة عناصر رئيسية هي: الإنسان، والتراب، والزمن.. لكن توافرها في حد ذاته لا يكفي لقيام الحضارة، وإنما لا بد من تفاعلها كاملا بحيث يعطي كل منها أقصى ما يمكنه من طاقة، في إطار منظومة متكاملة، عازفها الرئيسي هو الإنسان، ولكنه في نفس الوقت أحد أنغامها.

---

(١) الأعمال الكاملة ٤٢/٣.

(٢) السابق ٤٢/٣.

وعند محمد عبده، لا يقتصر العلم فقط على أن يكون وسيلة القوة أو الثروة، بل إنه كذلك وسيلة شيوع العدل في المجتمع، وفي مقال جيد نشره سنة ١٨٨٠ يقول: «العدالة والعلم هذان الأساسان الجليلان متلازمان في عالم الوجود، متى سبق أحدهما إلى بلاد تبعه الآخر على الأثر، ومتى فارق واحد منهما جهة تعلق الثاني بغباره، فلا يكاد يرفع قدمه أو يضعها إلا وصاحبه يرافقه، بهذا ينبئنا التاريخ، وتحدثنا سير الدول التي ارتفع بها منار العلم، أو بزغت فيها شموس العلم كيف تمتعت بالنورين، وطارت إلى أوج السعادة بهذين الجناحين، حتى إذا أتت حوادث الدهر على أحد الأساسين فهدمته سقط الآخر بأسرع وقت، وانحطت الدولة المصابة بفقده إلى أسفل الدركات فأغسق جوها بكثيف من الظلمات، وغشيت أبصارها حجب من الجهالة».

وسر هذا جلي، فإن العلم إذا انتشر في قوم أضيئت لهم السبل، واتضحت المسالك، وميزوا الخير من الشر والضار من النافع، فرسخ في عقولهم أن المساواة والعدالة هما العلة الأولى لدوام السعادة، فيطلبونها بالنفس والنفيس، وأن الظلم والجور قرينان للخراب والشقاوة.

وإذا رسخت قدم العدالة في أمة تمهدت لها طرق الراحة، وعرف كل ما له وما عليه، فتلهبت فيهم الأفكار، وتلطف الإحساس، وقويت قلوبهم على جلب ما ينفعهم، ودفع ما يضرهم، فيدركون لأول وهلة أن لا دوام لما وصلوا إليه، ولا ثبات لما تحصلوا عليه، إلا إذا تأيد بينهم شأن المعارف الحقيقية، وعمت التربية سائر أفرادهم، فيقدمون بكليتهم على الأخذ بالأسباب المؤدية لانتشار العلوم وتعميمها في سائر الأنحاء[1].

وهكذا يرتبط العلم عند محمد عبده بثلاثة أهداف كبرى هي: القوة، والثروة، والعدالة. ولا شك أن كلا منها على حدة، فضلا عنها مجتمعة، تجعل من العلم ضرورة لأي مجتمع يسعى للنهوض، ويتطلع للعزة، ومن الممكن وضع فكرة محمد عبده في الصيغة التالية:

---

(١) الأعمال الكاملة ٢٥/٣.

العلم (ينتج) القوة + الثروة + العدالة

وكذلك في الصيغة التالية:

العلم (يساوي) القوة + الثروة + العدالة

ومن الواضح أن هذه الفكرة تعتبر محورًا أساسيًا في المشروع الإصلاحي لدى محمد عبده، فهو يبدأ منها، ويدور حولها، وينتهي أخيرًا إليها. وقد ظل طيلة حياته يعمل من أجلها بشتى الطرق: كاتبًا في الصحافة، ومعلمًا في الأزهر، وببيروت، ودار العلوم، ومفتيًا للديار المصرية، وعضوًا في مجلس إدارة الأزهر، ورئيسًا للجمعية الخيرية الإسلامية.

الفكرة الثانية: التعليم مادة ومنهج:

الطريق الطبيعي إلى تحصيل العلم هو التعليم، وليس التعلم إلا أحد وجهي عملة يتمثل وجهها الآخر في التعليم. وإذا كان التعلم يرتبط بمزاج كل فرد على حدة، ويختلف باختلاف مدى تحصيله وإدراكه وحسن استخدامه لما تعلمه، فإن التعليم يتجه إلى جميع الأفراد، ليخرجهم من ظلمة الجهل، وفساد الآراء، إلى نور المعرفة، وصحة الأحكام، ويكون لديهم ملكة يميزون بها الخير من الشر، والنافع من الضار.

وللتعليم أصول ومناهج، هي التي تجعله أكثر فعالية، وأعظم نتائج، وقد قام محمد عبده بمحاولة رائدة لإصلاح التعليم في مصر، والذي دفعه إلى ذلك ما لمسه بنفسه من فساد، وجمود، وفوضى تشيع في هذا المجال الحيوي، والمدهش أنه بدأ بتجربة الإصلاح من أرض الواقع، فبدلاً من أن يستورد منهجًا تعليميًا أجنبيًا لكي يطبقه على واقع ربما يرفضه، قام محمد عبده باستقراء دقيق للمادة التعليمية والثقافية المنتشرة في المجتمع المصري، وكذلك لطرق التدريس وأساليبه التي كانت متبعة بالفعل، وبذلك أصبح في موقع مناسب تمامًا لكي يعرف الداء، ويحدد له العلاج الناجع.

في سنة ١٨٨١، نشر محمد عبده مقالاً، استعرض فيه المؤلفات المتداولة بأيدي المصريين في عصره مصنفًا إياها في عدة أقسام، ومعرفًا بكل قسم على حدة، مع بيان مدى إقبال الناس عليه، ووجهة نظره فيه. وهذه الأقسام هي:

١- **كتب نقلية دينية:** وهي ما بين فيها مسائل الدين، سواء كانت من الأصول كعلم الكلام، أو الفروع كالعبادات والمعاملات، ومن هذا القبيل كتب التفسير والحديث، وكتب الأخلاق المأخوذة من قواعد الدين ككتاب الإحياء لحجة الإسلام الغزالي، وهذا القسم نرى المشتغلين به في بلادنا عددًا كثيرًا، نبغ منهم الأفاضل والأماثل، وكثرت فيه المؤلفات، وانتشرت بالنسخ والطبع في غالب الجهات.

٢- **كتب عقلية حكمية:** وهي ما يبحث فيه عن الحقائق الوجودية وأحوالها ولوازمها على قدر الطاقة البشرية. وهذا القسم نادر الوجود في بلادنا، والمشتغلون بكتبه أقل من القليل، بل إنه لم يطبع في مطابعنا إلا نزر يسير من فروعه كبعض كتب في الطبيعة والكيمياء والطب والرياضة غير صحيحة العبارات. والكتب الموجودة منه عند البعض من الناس كلها إما بالنسخ وإما بالطبع الأجنبي، ولا تشترى إلا بالثمن الجسيم.

٣- **كتب أدبية:** وهي ما يبحث فيه عن تنوير الأفكار وتهذيب الأخلاق ومن هذا القبيل كتب التاريخ والأخلاق العملية، وكتب الرومانيات وهي المخترعة لمقصد جليل كتعليم الأدب، وبيان أحوال الأمم، والحث على الفضائل، والتنفير من الرذائل، ككتاب كليلة ودمنة، وفاكهة الخلفاء، والمرزبان، والتليماك، والقصة التي تترجم في جريدة الأهرام، وغيرها من بقية المؤلفات. وهذا القسم كثير التداول في المدن والثغور، ويكثر في أبناء وطننا وجود البارعين فيه، المشتغلين بدراسته، العاكفين على مطالعته.

٤- **كتب الأكاذيب الصرفة:** وهو ما يذكر فيها تاريخ أقوام على غير الواقع، وتارة تكون بعبارة سخيفة مخلة بقوانين اللغة. ومن هذا القبيل كتب (أبو زيد

الهلالي) و(عنتر عبس) و(إبراهيم بن حسن) و(الظاهر بيبرس). والمشتغلون بهذا القسم أكثر من الكثير، وقد طبعت كتبه عندنا مئات المرات ونفق سوقها، ولم يكن بين الطبعة والطبعة إلا زمن قليل.

٥- **كتب الخرافات:** وهي تارة تبحث عن نسبة بعض الكائنات إلى الأرواح الشريرة المعبر عنها بالعفاريت، وتارة تتكلم في ارتباط الحوادث الجوية والآثار الكونية ببعض الأسباب التي لا مناسبة بينها وبين ما زعموه ناشئًا عنها، وتارة تثبت ما لا يقبله العقل، ولا ينطبق على قواعد الشرع الشريف. ومن هذا القبيل ما يعرف عند الناس بعلم (الريحاني) وعلم (الكيميا) الكاذبة وكتب (الوفق) وكتب (الحرف) و(الزايرجات) وذلك ككتاب (أبو معشر) و(الكواكب السيارة) و(شمس المعارف الكبرى، والصغرى) و(كتاب الحرف) المنسوب للحكيم هرمس، و(البرهنية) وشرحها، و(الخلخلوتية) وشرحها، و(الجلجلوتية) وشرحها، و(دعوة السباب) و(دعوة القمر) بشروحها، وكتب (المنادل) و(استحضار الخادم) و(الرسائل) التي يذكر فيها أمر الكتابة بالمحبة والبغض، وعقد الرجل عن الجماع، وإرسال الهواتف، والتسليط بالرجم على البيوت، وغير ذلك مما لا يحصيه القلم.

وهذا القسم قد اشتغل به في ديارنا كثير من الناس، ونبغ منهم الدجالون والمحتالون، وطبع من كتبه عندنا ما يخرج عن حد الحصر بالقلم واللسان[1].

وقد انتهى محمد عبده، بعد هذا المسح الشامل لمواد الثقافة الأساسية في عصره، إلى نتيجة مؤداها: ضرورة الرقابة الحكومية على المطبوعات، وخاصة إذا علمنا أن كل هذه المواد إنما كانت تطبع في مطابع الحكومة، حتى يمنع الضار، ولا يخرج للناس إلا ما ينفعهم، أو يرتقي بعقولهم.

ولكننا نرى في هذا العصر ذاته أول خطوة منهجية نحو الإصلاح الثقافي والعلمي على أساس من الواقع، وكذلك فإننا نرى فيه محاولة جادة للخروج

---

(١) الأعمال الكاملة ٣/ ٤٩، ٥٠.

بالمجتمع المصري من مرحلة التكوين الخرافي التي عاش فيها لفترة طويلة إلى حقائق العصر الحديث، لذلك فإننا نراه يدعو عشاق كتب (أبو زيد الهلالى) وأمثالها أن يستبدلوا بها التاريخ الصحيح: كتاريخ المسعودي، وتاريخ إظهار الجليل لحضرة رفاعة بك، وتاريخ الكامل لابن الأثير، وتاريخ الدولة العلية، وكتب القصص الأدبية المترجمة في أعداد الأهرام، والقصة التي طبعت في مطبعة العصر الحديث، وهي المعنونة بالانتقام، وغيرها من بقية الرومانيات الغربية الأصل ككتاب كليلة ودمنة، وما ماثلها من الكتب التي جعلت على ألسنة الطيور والحيوانات[١].

إن أهمية الإصلاح العلمي والتعليمي الذي سعى إليه محمد عبده في هذا المجال إنما تكمن - في رأينا - في محاولة البدء من الواقع، والتعرف على ما بأيدي المصريين من مؤلفات، وما يدخل عقولهم من معلومات، أو خرافات. يقول محمد عبده: «وقد رأيت في بلاد الإسلام التي سِحْتُ فيها عدة أناس يشتغلون بالعلم، ولكني وجدت عند الأغلب اشتباهًا في: ما هو العلم الذي ينفق الوقت في تحصيله»[٢].

وهو يصارح أهل تونس، عندما دعوه لإلقاء محاضرة عن العلم الإسلامي والتعليم، فيقول لهم: «ثم إن هناك مسألة مشتركة بيننا وبينكم، عامة في سائر بلاد الإسلام، وهي مسألة الرضا بالموجود، ولها تعلق أيضًا بالتعليم، فإذا ذكرت نقصًا أو عيبًا في طريقة أو في حالة من الأحوال قيل لك: ماذا نصنع؟ ونحن أناس متوكلون على الله! وهذا مراد الله من عباده، وهذا عذر المقصر عند تقصيره في بلاد الإسلام وعون على ما نراه من النقص في طريق تحصيل العلم؛ ولذلك أردت ضمه إلى مبحث التعليم»[٣].

---

(١) الأعمال الكاملة ٣/ ٥١.

(٢) السابق ١٣٨/٣.

(٣) السابق ١٣٨/٣.

وهنا فكرة على جانب كبير من الأهمية، فالمصلح في مجال التعليم لا ينبغي أن يحصر نفسه فقط في مجال إصلاح المناهج، والمادة التعليمية، وتدريب المعلمين، والارتقاء بمستوى التلاميذ، وإنما ينبغي عليه أيضًا أن يشمل بنظرته الإصلاحية جميع جوانب البيئة الاجتماعية التي تتم فيها العملية التعليمية، وأن يلاحظ ما يموج في تلك البيئة من أفكار شائعة، ومعتقدات راسخة، وعادات متأصلة قد يكون لها تأثيرها المناقض تمامًا لما يقدم في مجال التعليم.

وهكذا يضع محمد عبده أيدينا في هذا الصدد على أحد عوامل القصور الأساسية في محاولات الإصلاح التعليمي المتكررة، والتي لم تعد - فيما هو واضح - قادرة على أن تبلغ أهدافها المرجوة، على الرغم من جودة الخطط الموضوعة، ونبل الأهداف المأمولة.

أما المثال التطبيقي الذي يمكن أن نقدمه في هذا المجال فيتعلق بعلم النحو، الذي لاحظ محمد عبده أنه يدرس في تونس بكتبه التي تقرأ بمصر كالقطر (قطر الندى وبل الصدى) و(شرح الأشموني) و(حاشية الصبان)، وله غايتان:

الأولى: التمكن من فهم كتاب الله وكلام نبيه ﷺ، وكلام سلف الأمة.

والثانية: إصلاح اللسان من الخطأ.

يقول محمد عبده: نشتغل بعلم هذه القواعد في هذه الكتب، ثم نشغل أنفسنا بالبحث في عبارة المؤلف: هل تدل على قصده؟ فقائل يقول: نعم، ويأتي قائل آخر يقول: لا، وقائل ثالث يرجح: قول: نعم، ورابع يرجح قول: لا، ونحو هذا مما ترونه في التقارير المكتوبة على الحواشي.

ويطول بذلك الزمان، وتضيع الفائدة، وينصرف الذهن عن القاعدة، ثم بعد الفراغ من العلم لا يجد الطالب تقويمًا في لسانه، ولا صحة في تحريره، ولا قدرة على فهم ما جاء في كلام العرب، أو في كتاب الله، وكلام نبيه ﷺ.

ويزيد الأمر صعوبة: طريقة الابتداء التي اختاروها في تدريس النحو، فإن الأستاذ يبادئ الطالب، وهو لا يعلم شيئًا من اصطلاحات العلم، بتحقيق المسائل، وتفتيتها كما يقولون، كأنه عريق في العلم، ولا يراعي مقدار استعداده للفهم[١].

فإذا نحن استعرضنا مشكلة النحو التي لا تزال مدارسنا وجامعاتنا تعاني منها حتى اليوم، لوجدناها كما كانت عليه في زمن محمد عبده الذي يقص علينا حادثة هامة خاصة بصعوبة تدريس النحو كادت تصرفه تمامًا عن طلب العلم، يقول: «وقد وقع لي أني مكثت سنة ونصف سنة لا أفهم شيئًا من شرح (الكفراوي) على (الآجرومية)، فحملني عدم الفهم على الهرب من طلب العلم، لتمكن اليأس من نفسي، ولكن لأمر أراده الله قهرني والدي على الرجوع إلى الطلب، فهربت في الطريق، ولكن صادفت في مهربي مَن علمني كيف أطلب العلم من أقرب وجوهه، فذقت لذته، واستمررت في طلبه»[٢].

أما حل هذه المشكلة، فيتمثل - عند محمد عبده - في ضرورة إلمام المدرس بأصول التربية، وعلم النفس التربوي الذي ينبغي أن يطبقه على التلميذ المبتدئ «فعلى الأستاذ أن يكون بيده ميزان يزن به ذهن الطالب، ودرجة استعداده لقبول ما يقول، فيجب على المدرس أن يتنازل مع المبتدئ إلى درجته، ثم يرتقي به شيئًا فشيئًا حتى يصل إلى الدرجة التي يتمكن فيها من إدراك دقيق للمعاني، وهذا الفن - فن معرفة درجات الأذهان وكيفية الاستفادة - فن مخصوص تستلزم قراءته ست عشرة سنة»[٣].

وأهم ما يلفت النظر في هذا النص، ليس فقط الدعوة إلى ضرورة الاستفادة من علوم التربية الحديثة، ومناهجها - وكان هذا جديدًا تمامًا في ذلك الوقت- وإنما أيضًا دعوة محمد عبده المستمرة إلى اعتبار «الواقع» والبداية دائمًا منه.

---

(١) الأعمال الكاملة ١٤٤/٣.

(٢) السابق، نفس الصفحة.

(٣) السابق ١٤٤/١، ١٤٥.

وليس الواقع هنا سوى المستوى الذي يكون عليه التلميذ، والوقوف على مدى استعداده لقبول أو رفض المعلومات التي تقدم إليه، وهكذا إذا أردنا إصلاح شيء، فلا ينبغي أن نبدأ بأن نطبق عليه منهجًا خارجيًّا للإصلاح، أيا كانت قيمة هذا المنهج، وإنما ينبغي أن نتعرف أوجه الخلل فيه من الداخل، ثم نبحث لها عن أوجه الإصلاح المناسبة، ولست أدري: كيف أن هذه الفكرة الجوهرية ما زالت غائبة في مجال التعليم الذي ما زلنا نشكو من مشكلاته المتراكمة، ونعاود الشكوى، في الوقت الذي نشاهد مناهج الإصلاح التربوي والتعليمي التي نجحت في بلاد أخرى، تفشل فشلا ذريعًا عند تطبيقها على مدارسنا وتلاميذنا، والسبب هو عدم البداية من الواقع، أو من الأرض - كما يقولون!

لقد سبق أن وجدنا محمد عبده - حين أراد أن يرتقي بثقافة المصريين - يقوم بمسح شامل للمؤلفات التي يتداولونها، وها نحن نجده هنا - حين يحاول إصلاح التعليم - يتتبع بكل جدية معاهد التعليم الموجودة في عصره، والمادة التعليمية التي تدرس فيها، والمناهج المتبعة في توصيلها، وكذلك اللوائح التي تحكمها.. وكل ذلك إنما كان سعيًا وراء الوصول للأفضل، على أرض الواقع نفسه.

الفكرة الثالثة: التربية مع التعليم:

يمكن استخلاص هذه الفكرة من «المشروع» التربوي الشامل الذي أعده محمد عبده أثناء منفاه في بيروت، معدلا بعض عناصره بعد عودته إلى مصر سنة ١٨٨٩[1].

وفي البداية، يوضح محمد عبده أن حاجة الرعية للحاكم لا تقل أبدًا عن حاجته لهم. وإذا كان صحيحًا أن الرعية تعتبر بمثابة الآلة للحاكم في تنفيذ مشاريعه فهي ليست آلة صماء. بل إنها ذات شعور وإرادة، وحين يحتل الشعور

---

(١) الأعمال الكاملة ١٠٥/٣.

وتفسد الإرادة، فليس أشبه بكل ما يصدره الحاكم من قوانين، أو ما يتخيله من إصلاح سوى النقش على الماء، أو الرسم في الهواء[١].

وتماشيًا مع منهجه البادئ دائمًا من ملاحظة الواقع، واستقراء ظواهره، قام محمد عبده بمحاولة أخرى ممتازة لتحليل طبيعة الشعب المصري الذي يراد إصلاحه بواسطة برامج تربوية مناسبة، وذلك قبل أن يستعرض باستقراء أهم المراكز التعليمية التي كان من الممكن أن تؤدي هذه المهمة الجليلة، ولكنها مع الأسف لم تنجح في ذلك.

فالملاحظ أن أرض مصر ضيقة عن حاجة أهلها (كتب هذه العبارة في أواخر القرن التاسع عشر)! فمساحة الصالح منها للسكنى تكاد تكفي أهلها وهي محاطة من أطرافها بالصحاري الجدبة، والمياه المالحة، وليس فيها من الغابات ما يعوذ به الوحش من الحيوان فضلا عن الإنسان.

أما أهل مصر فلا يعرفون معنى المهاجرة، وهم يفضلون الموت قحطًا على أن يتركوا أرضهم إلى غيرها[٢]، وبالتالي فقد مرنت طباعهم على الاحتمال، وألفت مقاومة القهر بالصبر.. ثم إنهم قوم سريعو التقليد، أذكياء الأذهان، أقوياء الاستعداد للمدنية بأصل الفطرة.

ولموقع مصر المتميز فضيلة على أهلها وعيب. أما الفضيلة فترجع إلى أنه ممر أهل المشرق إلى المغرب، وأهل المغرب إلى المشرق، وهو في حلق أوربا، تتلاقى فيه سيارة الأمم، فقلما توجد بلاد يكثر فيها اختلاط الأمم مثل أرض مصر.

---

(١) الأعمال الكاملة ١٠٥/٣، ١٠٦.

(٢) يلاحظ أن هذه الظاهرة بدأت تتغير منذ السبعينيات من هذا القرن، حين راحت أفواج المصريين تغادر بلادها إلى مناطق رزق نائية في البلاد العربية أو غيرها، ومع ذلك فإنها ظاهرة محكومة بظروف طارئة، والدليل على ذلك أن معظم المصريين لا ينظرون إليها بارتياح حقيقي!

أما العيب، فيرجع إلى تحاسد الأمم العظيمة الأوربية من أجل التمكن في أرض مصر، أو إحراز المنافع السياسية والمالية فيها، ومن هنا تستمر الوساوس والدسائس التي يبثها هؤلاء الأجانب بين أهلها ليوغروا صدورهم على مَن علت كلمته فيهم.

والمصريون شديدو الانفعال بما يلقى إليهم، كثيرو التذكار لما ينطبق على أهوائهم، ويشبه محمد عبده طباعهم بالكرة المرنة تتأثر بالضغط فينخفض بعض سطحها قليلا من الزمن، ثم لا يلبث أن يعود إلى حاله.

ومع ما قد يقال بأن أهل مصر ضعفاء، فقد أظهر التاريخ أنه متى وجد (القائد) كانوا أشد على الخصم من أشجع الأمم، وأثبتهم قدمًا في المواطن.

لكنهم لا يقدرون النظام قدره مهما كان بالغًا من الصلاح، ولا يبالون به، بل يعتقدون أن كل نظام حبر على ورق، فلا يستطيع حاكمهم أن يثبت سلطته عليهم على أمر مكين، بل هم دائمًا في التواء عليه بالمخالفة متى أمكنت الفرصة - إلا إذا أخذوا بتربية صحيحة، فهناك تنضبط أحوالهم، وينشأ النظام واحترامه في قلوبهم، ويهتدي صاحب السلطة إلى طرق تصريفهم.

ويرجع محمد عبده احتقار أمر النظام عند المصريين، وكذلك تأثرهم بالوساوس إلى أمرين: الأول: بُعد جمهورهم عن المعرفة بوجوه المصالح، والثاني: حرمانهم من التربية التي تطبع في نفوس أغلبهم الاستقامة والتؤدة والتبصر في العواقب.

أما بالنسبة إلى الدين، باعتباره أحد المقومات الأساسية في طبيعة المصريين فإن محمد عبده يقرر أن أنفس المصريين قد أشربت الانقياد إلى الدين، حتى صار طبعًا فيها. ويستنتج من ذلك أن كل مَن طلب إصلاحها من غير طريق الدين فقد بذر بذرًا غير صالح للتربة التي أودعه فيها، فلا ينبت، ويضيع تعبه، ويخفق سعيه(١).

---

(١) الأعمال الكاملة ١٠٩/٣.

ويستشهد محمد عبده على صحة ما يقرره من مشاهدة نتيجة (التربية الأدبية) التي طبقت في مصر، من عهد محمد علي حتى يومه، فإن المأخوذين بها لم يزدادوا إلا فسادًا - وإن قيل إن لهم شيئًا من المعلومات - فما لم تكن معارفهم العامة، وآدابهم مبنية على أصول دينهم، فلا أثر لها في نفوسهم[١].

ويؤكد محمد عبده أن الدين الإسلامي (الحقيقي) ليس عدوًا للألفة، ولا حربًا للمحبة، وهو لا يحرم المسلمين من الانتفاع بعمل من يشاركهم في المصلحة، وإن اختلف عنهم في الدين، وفي آدابه كفاية لتعريف الآخذ به بوجوه المصالح، وإرشاده إلى نطاق الفوائد، والبصر بالعواقب، وتقويمه بفضائل الأخلاق[٢].

ويرى محمد عبده أن مأساة أهل مصر - فيما يتعلق بهذا الجانب الحيوي - تتمثل في أنه قد مضى عليهم الزمن الطويل، والقرون العديدة (ولم يروا مربيًا يأخذهم بدينهم)، فحرموا خيره، ولم يبق عندهم إلا ما فيه المضرة لهم، ولغيرهم تحت اسم الدين، وليس بدين[٣] وذلك في الوقت الذي لا توجد قلوب أقرب إلى الإصلاح من قلوب أهل مصر[٤].

ويشير محمد عبده إلى أن الفرصة في مصر، أكثر من غيرها، سانحة لمن يرغب في تنفيذ برنامج جيد للإصلاح التربوي، «فإن بلادًا غير مصر يوقف (أي يقتصر) فيها مثل هذا الأمر على همة أهل الدين، وسلامة أفكارهم، ونشاطهم لفتح المدارس الدينية على الطرق المناسبة لحالة البلاد. أما مصر، فلها مدارس أميرية يمكن أن يسلك فيها أي مسلك يختار للتربية، وليس عليها رقيب سوى أهل السلطة السياسية لا غير. فلهم أن يأخذوا من الدين أصوله، ويغرسوها في المدارس، ويحملوا نفوس طلاب العلم عليها، ولا يتعرضون لما

---

(١) الأعمال الكاملة، ٣/١٠٩.

(٢) السابق، نفس الصفحة.

(٣) السابق ٣/ ١١٠.

(٤) السابق ٣/ ١٠٩.

زاد عنها، لا بالنفي ولا بالإثبات، ويندبون لتدريس ذلك ذوي قدرة على الأذهان (لإبعادها)[١] عما وقر فيها، وتطهيرها مما علق بها من الزوائد الضارة»[٢].

ثم يبدأ محمد عبده في استعراض مفصل لحال التربية في أهم مراكز التعليم على عهده بمصر، وهي تنحصر في الأماكن السبعة الآتية:

١- المدارس الأميرية.

٢- المدارس الأجنبية.

٣- الجامع الأزهر.

٤- الكتاتيب الأهلية.

٥- المكاتب الرسمية الابتدائية.

٦- المدارس التجهيزية والعالية.

٧- مدرسة دار العلوم.

وسوف نتناول كلا منها بقدر من التركيز:

أولا- المدارس الأميرية:

يرى محمد عبده أن هذه المدارس خالية من المعارف الحقيقية، والتربية الصحيحة معًا، (يلاحظ أن مصطلح التربية هنا يعني التهذيب النفسي والخلقي للفرد)، ولا عجب في ذلك؛ لأن هذه المدارس أنشأها محمد علي بإشارة من الفرنسيين - لتعليم بعض أولاد الأرنؤوط، والأتراك، والمورلية ليكون منهم رجال عندهم إلمام ببعض الفنون المحتاج إليها في نظام الحكومة التي أسسها. وأهمها: الهندسة والطب والترجمة، أما غيرها من العلوم فما كان إلا وسيلة إليها، ثم لم يشترط في العلم بها أن يكون تامًّا.

---

(١) أضفنا هذه الكلمة لوجود سقط بالأصل.

(٢) الأعمال الكاملة ٣/ ١١٠.

ويؤكد محمد عبده أن التربية على أخلاق سليمة لم تخطر لمحمد علي - ولا لمن تولى إدارة هذه المدارس- على بال.

ثم لما لم يكن في أبناء تلك الأجناس وفاء لمطلبه في الوظائف، أدخل في تلك المدارس بعض المصريين جبرًا - وما كان يدخل مجبورًا إلا الذي لا قوة لهم من الفقراء، وكان دخول المدارس أشبه بدخول العسكرية في ثقله على المصريين![١].

ثم جاء خلف محمد علي من عباس، وسعيد، فأهملوا النظر في المدارس بالمرة، حتى جاء إسماعيل فوسع نطاقها، وزاد فيها من المعارف ما له دخل في الإدارة والقضاء، وله تعلق بتثقيف العقول في ظاهر الأمر. غير أن جميع ما أتاه من ذلك كان صوريًا ليقال إن له في حكومته مثل ما لأوربا في حكوماتها!! ولم يكن القصد منه تربية العقول، ولا تهذيب النفوس، ولا تحصيل رجال يصلحون لتولي أعمال الحكومة[٢].

ومن الحق أن يقال إن رغبة المصريين في المدارس زادت في عهد إسماعيل، ولكن من الأعيان الذين يطلبون لأولادهم مساند في الحكومة، ومن الفقراء الذين لا يجدون ما يقتات به أبناؤهم، فيرسلونهم إلى المدارس ليستريحوا من نفقاتهم. ولم يكن القصد من جميع تلك الأحوال إلا أن يتعلم التلميذ ما يؤهله للقيام بعمل ما من أعمال الحكومة، أو بعبارة أخرى، ليكون في يده شهادة تبيح له أن يشغل كرسيًا من كراسي أقلام الدواوين.

أما تكوينه بالتعليم والتربية رجلاً صالحًا في نفسه، يحسن القيام بالعمل الذي يفوض إليه في الحكومة أو في غيره، فذلك لم يخالط عقول المعلمين ولا من ولاهم أمر التعليم، فسرى ذلك من السابقين إلى اللاحقين حتى اليوم[٣].

---

(١) الأعمال الكاملة ٣/١١٠، ١١١.

(٢) السابق ٣/ ١١١.

(٣) السابق، نفس الصفحة.

ويوغل محمد عبده في تقصي حال التربية، داخل أذهان التلاميذ والمعلمين على السواء، فلا يعثر فيها إلا على هيكل بدون روح، يقول: «ولو كشفنا عن أذهان التلاميذ لم نجد فيها غاية لتعلمهم سوى أن يعيشوا كما عاش غيرهم على أي صفات كانوا، ولو استفرغنا أذهان المعلمين لم نجد فيها من المقاصد سوى أنهم يلقون ما يجدونه في الكتب المقررة للتلاميذ، ويطالبونهم بحفظه، وفهم عبارته أيا كان، ليعيدوا يوم الامتحان تلاوة ما ألقي إليهم، حتى تتم مدتهم في المدرسة، ولا يسألونهم مرة واحدة عن مجال أفكارهم: هل هو صالح أو فاسد، ولا مطامح أنظارهم هل إلى نافع أو ضار، وذلك رسم (أي عمل شكلي) يؤديه المعلمون ليأخذوا مرتباتهم الشهرية لا غير، ولهذا لا يكون تلامذتها في آخر الأمر إلا صناعًا أو ناطقين ببعض الألسنة، ولا ثقة في الأغلب بشيء من عقولهم ولا أخلاقهم (ولا مَن كانت له فطرة سليمة، أو موهبة طبيعية، فأولئك تؤدبهم الأيام، وتهذبهم التجارب)»[1].

ثانيًا- المدارس الأجنبية:

يقرر محمد عبده أن المدارس الأجنبية على تنوعها ضارة بالألفة، مبعدة للمحبة، رغمًا عما يزعمه أربابها مما يخالف ذلك، فلا يصح الاكتفاء بها في التربية عن المدارس الأهلية على اختلافها.

ويرجع السبب في ذلك إلى اختلاف المذاهب بين المعلمين والمتعلمين، ما يضعف أثر تلك المدارس من التربية العمومية.

فقليل من المصريين مَن يرغب في تعليم أولاده فيها، ومَن أرسل بولده إليها داوم نصيحته بعدم الالتفات إلى ما يقوله المعلمون فيها حفظًا لاعتقاده، وذلك يحدث من الاضطراب في طبيعة الفكر، والتزلزل في الأخلاق ما يكون ضرره أكثر من نفعه[2].

---

(١) الأعمال الكاملة ١١١/٣.

(٢) السابق ١١٢/٣.

ثالثًا- الجامع الأزهر:

يصور محمد عبده حال الأزهر على عهده في عبارات موجزة، فيقول: الجامع الأزهر مدرسة دينية عامة، يأتي إليها الناس إما رغبة في تعلم علوم الدين رجاء ثواب الآخرة، وإما طمعًا في بعض الامتيازات لطلاب العلم فيه، ولا يزال بعضها إلى اليوم.

ولكن مما يؤسف له: أنه لا نظام لها في دروسها، ولا يُسأل فيها التلميذ أيام الطلب عن شيء من أعماله، ولا يبالي أستاذه: حضر عنده الدرس أم غاب، فهم أم لم يفهم، صلحت أخلاقه أم فسدت؟!

ويمر عليه الزمان الطويل لا يسمع فيه نصيحة من أستاذه تعود عليه بالإصلاح في دينه أو دنياه، وإنما سمع منه ما يملأ القلب لكل مَن لم يكن على شاكلته في الاعتقاد، حتى من بني ملته، ويطبق على الذهن غفلته، ويستفزه الطيش لتصديق كل ما يسمع إذا كان موفقًا لمبدأ التعصب الجاهلي.

فأغلب الأوقات تمر على أهل الجد منهم في فهم مباحثات لبعض المتأخرين لا فائدة فيها، ولا يتعلمون من الدين إلا بعض المسائل الفقهية، وطرفًا من العقائد على نهج يبعد عن حقيقته أكثر مما يقرب منها، وجل معلوماتهم تلك الزوائد التي عرضت على الدين، ويخشى ضررها، ولا يرجى نفعها(١).

رابعًا- الكتاتيب الأهلية:

وهي المنتشرة في القرى والمدن، المغذية للمكاتب المنتظمة التابعة للمعارف، وللمدارس الأميرية وللأزهر. فإن كان الغذاء فاسدًا كان المزاج المتغذي أشد فسادًا.

وقد خطر ببال أحد نظار المعارف (لعله هنا يقصد علي مبارك) (٢) أن

---

(١) الأعمال الكاملة ٣/١١٢.

(٢) مما يجعلنا نرجح ذلك أن أحمد أمين قد تحدث عما يسمى بـ (لانحة رجب) التي تُعد خطوة خطيرة في تاريخ التعليم بمصر، حين عهد إلى علي مبارك بحصر الكتاتيب الأهلية، وتقييم الصالح لينحول بعد ذلك إلى مدارس ابتدائية خاضعة لإشراف الحكومة. انظر: زعماء الإصلاح ، ص١٩٤، ١٩٥.

ينظر فيها، ولكن من الوجه التعليمي، وإصلاح الأمكنة بحيث تكون أوفق للصحة، لا من الوجه التهذيبي. والثاني هو أهم مطلوب دون الأول. فإنما ينظر إليه من حيث هو وسيلة الثاني.

فالمعلمون في تلك الكتاتيب يسمون «الفقهاء». وهم لا يعرفون شيئًا سوى حفظ القرآن لفظًا بغير معنى، وإذا كان في أذهانهم شيء باسم الدين فما هو إلا الزائد الضار دون الأصل النافع. وقد عرفوا بأنهم أفسد حالاً من العامة، على أن الكتاتيب يَرِد عليها أبناء الأهالي جميعًا إلا القليل، ثم يرجع الغالب إلى ما كان عليه آباؤهم، فهي منابت للعامة، ولكنها لا تنبت إلا جهلاً(١).

خامسًا- المكاتب الرسمية الابتدائية:

تلامذة هذه المدارس هم من الأطفال الذين يقصد كفلاؤهم بتعليمهم التوصل بهم إلى خدمة الحكومة، سواء نالوا ما قصدوا أم لا، إلا أنهم في الغالب لا يستطيعون أن يذهبوا بهم إلى نهاية التعليم المعد لذلك، فيرجع الولد إلى أبيه، أو من يقوم مقامه بعد نهاية المكتب - عارفًا ببعض مبادئ العلوم التي لا يجد لها موضعًا تستعمل فيه، فلا يلبث أن ينساها، فيضيع الزمن الذي شغله بالتحصيل بلا فائدة، ثم إنه يعود بأخلاق أشد فسادًا من أخلاق الذين بقوا على الفطرة، ثم لم يمسهم التعليم، ويجد في نفسه نفرة وعجزًا عن العمل فيما كان يعمل والده وأهله من قبله، فيقضي عمره في البطالة أو ما يقرب منها، فتزداد أخلاقه فسادًا، وأفكاره اختلالاً، ويقف نفسه على عبادة الأوهام، وخدمة الدسائس التي تنبهه إلى طلب ما يغير الحالة التي عليها الناس طمعًا في تغيير حالة نفسه بلا تعقل، فيكون زيادة في أمراض البلاد بدل أن يكون عضوًا نافعًا لها(٢).

سادسًا- المدارس التجهيزية والعليا:

يقول محمد عبده فيما يتعلق بهذه المدارس: لا أتكلم في «برغرامات» دروس الفنون التي تقرأ فيها؛ لأن النظر في ذلك يتعلق بالغرض الذي جعلته

---

(١) الأعمال الكاملة ٣/ ١١٥.

(٢) السابق، نفس الصفحة.

الحكومة غاية لإقامة تلك المدارس، وإنما كلامي فيها ينحصر فيما يتعلق بالتربية، وتهذيب الفكر، وغرس مبدأ الصلاح في نفوس التلامذة ليحسنوا استعمال ما تعلموا[١].

ويقرر محمد عبده أن التربية بمعناها السابق مفقودة في تلك المدارس، ولا يخطر ببال أحد أن يعتني بها عناية حقيقية، وإنما الموجود فيها صور ورسوم تغر الناظر فيها، وهي بمعزل عن الحقيقة.

ولكي يتم تأسيس التربية في تلك المدارس، ينبغي تعليم العقائد الدينية على الأصل الصحيح، وتعليم الآداب الدينية على الطريقة الصالحة، وإلزام التلامذة في تصرفهم بموافقة ما تعلموا، وتعليمهم أصول النظام العام، ثم زيادة التوسع فيما يتعلق بارتباط النظام مع كل فن على حدة، كالهندسة، والقانون، إلخ.

والمربي في كل ذلك يُودع في أفكار التلاميذ أن القيام بهذه الأعمال مما يطالب به في الدين، وأن فوائدها ليست قاصرة على خدمة الحكومة، بل هي من لوازم الحياة الطيبة، ويورد الأدلة على ذلك -وهي كثيرة لا تعد- حتى إذا بلغ التلميذ نهاية التعليم أمكنت الثقة به، واؤتمن على (أي) عمل يفوض إليه، وكانت الأنفس مطمئنة من جهته[٢].

سابعًا- مدرسة دار العلوم:

يشير محمد عبده إلى نشأتها، فيقول: إنها المدرسة التي ابتدعها علي مبارك سنة ١٨٧٢ (وكان محمد عبده يكتب ذلك بعد خمسة عشر عامًا من إنشائها)، وشرط أن يكون تلامذتها من طلبة الأزهر الذين حصلوا من العلوم المقررة فيه ما يؤهلهم للتدريس، ثم جعل في دروس تلك المدرسة دروسًا لجميع ما كانوا يقرءونه في الأزهر من العلوم الدينية ليتمموه على وجه أجلى وأنفع، وأضاف

---

(١) الأعمال الكاملة ٣/ ١١٧.

(٢) السابق، نفس الصفحة.

إلى ذلك أطرافًا من الفنون الصناعية كالطبيعة والكيمياء والحساب والهندسة وشيئًا من الجغرافية والتاريخ.

وكان الهدف من إنشائها: تكوين أساتذة قادرين على التربية، عارفين بالعلوم الدينية والعربية حق المعرفة.

ولكن محمد عبده يلاحظ أن هذه المدرسة حتى عهده لم تقم بدورها المنوط بها على أكمل وجه. وعلى الرغم من تخريجها (أفرادًا) من أهل العلم والأدب يشهد لهم الجميع بالتفوق والتميز، فإنهم أقل عددًا مما كان ينتظر.

والسبب في ذلك أنهم قد ولوا نظارتها إلى أشخاص جاهلين بالدين، وعينوا فيها أساتذة لا هَمَّ لهم إلا التكسب بمرتباتهم، دون اعتبار لأخلاقهم، والأدهى من ذلك أن هؤلاء الأساتذة على جهل تام بالمقصود من إنشاء المدرسة، التي يرى محمد عبده أنها «تصلح أن تكون ينبوعًا للتهذيب النفسي والفكري، والديني والخلقي، ويمكن أن ينتهي أمرها إلى أن تحل محل الأزهر، وعند ذلك يتم توحيد التربية في مصر»(١).

تلك هي أهم المراكز التعليمية التي كانت موجودة في مصر على عهد محمد عبده، وقد استعرضها بالتفصيل لكي يبين إلى أي مدى تفتقر إلى توافر عنصر التربية النفسية والخلقية الذي يكمل بدون شك عنصر العلم والمعرفة. إن التعليم بدون تربية ليس أكثر من (نقش على الماء) أو (رسم على الهواء) كما يقول. وقد أظهرت تجارب التعليم في مصر أن الاقتصار على التعليم وحده لا يؤدي إلا إلى الفساد على كل المستويات. ويمكن - القول باختصار شديد - إن خلو التعليم من التربية لا يعدو أن يكون تفريخًا لأجيال من الشياطين، لا من البشر.

---

(١) الأعمال الكاملة ٣/ ١١٩. وقد وضع محمد عبده اثني عشر شرطًا لإصلاح دار العلوم على عهده، يمكن اعتبار بعضها حتى الآن قابلاً للتحقيق، انظر ١١٩، ١٢٠.

نتائج:

أولاً: حاولنا أن نثبت من خلال هذا البحث لبعض أفكار محمد عبده، حول العلم، والتعليم، والتربية، وارتباط هذه الأفكار بالواقع الذي نبعت منه، وذلك عن طريق منهج الملاحظة التحليلية لعناصر هذا الواقع، ورصد ما يشيع فيه من ظواهر سلبية، وتسجيلها بأمانة ودقة بالغتين.

ثانيًا: إن المشكلات التي تصدى محمد عبده لعلاجها مشكلات حقيقية، بمعنى أنها مشكلات تمثل عقبات حقيقية في مسيرة المجتمع، وتعرقل انطلاقه نحو الأهداف التي يسعى إليها وستظل مشكلة العلم وضرورته، والتعليم ومناهجه، والتربية وأهميتها الحيوية لتنشئة الأجيال الجديدة من أخطر المشكلات الحقيقية التي عانتها المجتمعات العربية منذ مطلع نهضتها الحديثة، وما زالت تعانيها حتى الوقت الحاضر.

ثالثًا: إن أفكار محمد عبده - فيما يتعلق بحلول هذه المشكلات- تتميز بقدر كبير من الصحة والسداد. ويمكن القول باطمئنان إنها أفكار مستقبلية: أي سابقة لعصرها التي ظهرت فيه، وربما لعصرنا أيضًا!! ومن هنا كان عنوان هذا البحث (محمد عبده... وأفكاره المستقبلية) إشارة ذات دلالة مقصودة لهذا المعنى.

رابعًا: إذا أردنا التنويه هنا لبعض أفكار محمد عبده التي وردت متناثرة خلال البحث، أمكننا الإشارة إلى:

١- فكرة الجمع بين جناحي العلوم النظرية والعملية اللذين بهما معًا يتمكن المجتمع من التقدم والنهضة.

٢- فكرة قدوم عصر المعلومات، وتفاوت الأمم على بعضها بغلبة أفكارها.

٣- فكرة ربط العلم بالقوة وبالثروة وبالعدالة.

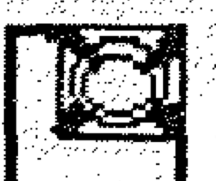
٤- فكرة ضرورة إلمام المدرسين بعلم النفس التربوي.

٥- فكرة تحقيق التعلم لغايات عملية محددة (مثال: علم النحو لفهم القرآن الكريم وصون اللسان من الخطأ).

٦- فكرة أخذ الواقع الموجود دائمًا في الاعتبار عند وضع منهج إصلاحه.

٧- فكرة أهمية إصلاح الشعب المصري من خلال الدين.

٨- فكرة ضرورة التربية مع التعليم.



ملخص الوحدة الثانية

الدارس الكريم:

بعد دراستك للوحدة الثانية نستخلص منها ما يلي:

- يتميز فكر الإمام محمد عبده بالوضوح الشديد، ولا يوجد تناقض بين أفكاره، وهذا الفكر مرتبط بمراحل حياة صاحبه، وبأحداث مجتمعه.
- انتهي الإمام محمد عبده إلى أن الجهل وفساد التربية هما أهم أسباب مشكلات المجتمعات الإسلامية.
- تتمثل أهم أفكار دعوة الإمام محمد عبده الإصلاحية في:

أ- العلم ضرورة: ويرى أن أهم الأسباب التي تعوق الفكر الصحيح هي: التقليد الأعمى، والوقاحة (بمعني التجرؤ على الحق).

ب- التعليم مادة ومنهج: وقد استعرض أهم المؤلفات المتداولة بأيدى المصريين في عصره، وصنفها في عدة أقسام هي:

(كتب دينية نقلية، كتب عقلية، كتب أدبية، كتب أكاذيب، كتب خرافات)

ج- التربية مع التعليم: وقد قدم الإمام مشروعًا تربويًا شاملاً عقب عودته من منفاه فى بيروت سنة ١٨٨٩م، وقد استعرض الإمام حال التربية في أهم مراكز التعليم في مصر – في ذلك الوقت – مثل: المدارس الأميرية والأجنبية، والجامع الأزهر، ومدرسة دار العلوم وغيرها، وقد انتهي إلى أنها تفتقر إلى توافر عنصر التربية النفسية والخلقية الذي يكمل عناصر العلم والمعرفة.

[?] التقويم

الدارس الكريم:

بعد دراستك لهذه الوحدة حاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- أكمل العبارات التالية:

- يرى الإمام أن مجموع المشكلات التي أصابت المجتمعات الإسلامية يرجع إلى سببين هما........، ....
- دعا الإمام محمد عبده إلى نوعين من العلوم هما........، ....
- صنف الإمام محمد عبده المؤلفات في عصره إلى......، ......، ......، ......
- أرجع الإمام محمد عبده احتقار أمر النظام عند المصريين إلى أمرين هما........، ....
- يرى الإمام محمد عبده أن مدرسة دار العلوم لم تقم بدورها في عصره وذلك بسبب ....

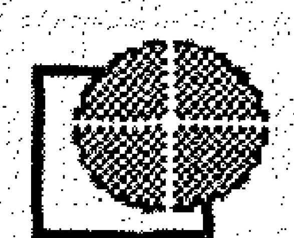
- صواب أم خطأ مع التعليل:

- تمثلت الأسباب التي تعوق الفكر الصحيح لدى الإمام محمد عبده في التقليد، والوقاحة ( ).
- ارتبط العلم عند الإمام محمد عبده بثلاثة أهداف كبري هي" التقدم، المستقبل، المصداقية" ( ).
- رأى الإمام محمد عبده عدم أهمية الرقابة الحكومية على المطبوعات والمؤلفات ( ).
- يرى الإمام محمد عبده ضرورة إلمام المدرس بأصول التربية ( ).
- رأى الأمام محمد عبده أن الهجرة من طبيعة الشعب المصري ( ).

- اذكر أهم النتائج المستخلصة من دراسة منهج الإمام محمد عبده.

- ما أهم ما يميز فكر الإمام محمد عبده ومنهجه.

- اذكر أهم مراكز التعليم في عهد الإمام محمد عبده.



الوحدة الثالثة

تجديد الفلسفة الإسلامية بين محمد إقبال ومصطفى عبد الرازق

الأهداف:

بعد دراسة هذه الوحدة، ينبغي أن يكون الدارس قادرًا على أن:

١- يتعرف على شخصيتين من رواد الإصلاح في الفكر الحديث.

٢- يلم بمعالم المنهج لدى كلا المفكرين.

٣- يتبين الظروف التاريخية التي صاحبت محاولات التجديد في الفلسفة الإسلامية الحديثة.

٤- يقارن بين منهجين حاول كل منهما تجديد الفكر الفلسفي.

٥- يستنبط أوجه الشبه والاختلاف بين منهج محمد إقبال ومصطفى عبد الرازق.

تقديم:

شهدت الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث حركة إحياء نشطة أسهم فيها عدد من كبار المصلحين في العالم الإسلامي، بالإضافة إلى أساتذة الجامعات الحديثة.

ومن أبرز المحاولات التي تمت في هذا المجال، ما قام به - في زمن متقارب - كل من العالم المصري الشيخ مصطفى عبد الرازق (ت١٩٤٧م) والمفكر والشاعر الهندي محمد إقبال (ت١٩٣٨م)[1].

---

(١) انظر عن محمد إقبال: مقدمة أ. د. محمد السعيد جمال الدين لرسالة الخلود أو جاويد نامه، القاهرة، ١٩٧٤. وعن مصطفى عبد الرازق: الكتاب التذكاري الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، ١٩٨١.

والغرض الأساسي من هذا الفصل هو إلقاء الضوء على فكرة الإحياء الفلسفي التي يلتقي عليها كلا المفكريْن، والتي تشكل - في نفس الوقت - محورًا أساسيًّا لمعظم أفكارهما.

ومن اللافت للنظر - على هامش المقارنة الموضوعية بينهما - أنهما يتشابهان في أمور كثيرة، فكلاهما نشأ على صلة وثيقة بالثقافة الإسلامية الأصيلة، ثم سافر إلى أوربا في بداية القرن العشرين لتأكيد ثقافته الأجنبية «إقبال إلى إنجلترا وألمانيا، ومصطفى عبد الرازق إلى فرنسا». وقد حاضر كلاهما في الجامعات الأوربية عن الإسلام وحضارته، كما التقيا بكبار المفكرين الغربيين والمستشرقين، وعندما عاد كل منهما إلى بلاده ألقى سلسلة من المحاضرات في الفلسفة الإسلامية، وترك على إثرها مؤلفًا يعتبر بحق من المصادر الأساسية لهذه الفلسفة في العصر الحديث.

- «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» لمصطفى عبد الرازق، الذي نشر سنة ١٩٤٤م.
- و«تجديد التفكير الديني في الإسلام» لمحمد إقبال، الذي ظهرت طبعته الإنجليزية سنة ١٩٢٨م، وترجم إلى اللغة العربية سنة ١٩٥٥م.

وقد صدرت كل من الترجمة العربية لكتاب إقبال، وكتاب مصطفى عبد الرازق في القاهرة، عن دار نشر «واحدة» هي لجنة التأليف والترجمة والنشر.

الحاجة إلى منهج جديد:

والواقع أن كلا من «التمهيد» و«التجديد» يمثل مشروعًا ضخمًا حاول فيه صاحبه أن يرتاد منطقة مجهولة - أو بتعبير أدق - منطقة مهملة من التاريخ الفكري لدى المسلمين، وأن يخط لنفسه وللقادمين من بعده، طريقًا واضحًا، يمتد عبر هذا التاريخ، ليضع أيدي السائرين على أهم معالمه، وأحقها بالحياة.

يقول مصطفى عبد الرازق: «هذا تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين، ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها.

والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي.

أما الباحثون الإسلاميون فكأنما يزنون الفلسفة الإسلامية بميزان الدين.

ويتلو هذا البيان شرح لمنهج، في درس الفلسفة الإسلامية، مغاير لهذه المناهج: فهو يتوخى الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سذاجته الأولى، وتتبع مدارجه في ثنايا العصور وأسرار تطوره»(١).

ويقول إقبال: «لقد حاولت في هذه المحاضرات بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديدًا، آخذًا بعين الاعتبار: المأثور من فلسفة الإسلام، إلى ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة، واللحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لعمل كهذا»(٢).

وهكذا يتضح، منذ البداية، أن كلا المفكرين غير راضٍ عن وضع الفلسفة الإسلامية في عصره، ولا عن المناهج التي تناولتها حتى ذلك الوقت، وأن كليهما يقترح منهجًا ملائمًا لإعادة هذه الفلسفة، أو بنائها من جديد.

وهنا لا بد أن نتوقف قليلا عند عنوان كتاب إقبال، الذي ترجمه الأستاذ عباس محمود سنة ١٩٥٥م على النحو التالي: تجديد الفكر الديني في الإسلام، والعنوان بالإنجليزية هو:

Reconstruction of Religious Thought in Islam

وفي رأينا أن كلمة «تجديد» لا تعبر بدقة عما أراده إقبال من الكلمة الإنجليزية التي تعني أساسًا «إعادة بناء، أو إعادة تركيب». وفرق كبير بين التجديد الذي لا يمس أساسًا البناء، وقد يكتفي بالمظهر الخارجي فقط، وبين

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، الصفحة الأولى من المقدمة.

(٢) تجديد التفكير الديني في الإسلام، الصفحة الثانية من المقدمة.

إعادة التركيب التي تتضمن عمليتين كاملتين؛ إحداهما هدم أو فك، والأخرى بناء أو تركيب من جديد.

ويؤيد رأينا هذا أن محمد إقبال نفسه قد أشار إلى حقيقة ما قام به في المقدمة «التي سبق الاستشهاد بنص منها»، كما أنه أكد أكثر من مرة على رفض بعض الأفكار التي شاعت في الفلسفة الإسلامية رفضًا حاسمًا(١)، على حين أنه تبنى بعض الأفكار الأخرى التي ربما كانت أقل رواجًا، لكنها من وجهة نظره أحق بالحياة(٢). وقد تمثل عمل محمد إقبال في إعادة صياغة هذه الأفكار الأخيرة صياغة جديدة تمامًا، تتماشى مع روح العصر الذي كتب فيه.

في مواجهة المستشرقين:

قلما ينجو الباحث في الفلسفة الإسلامية من الوقوع تحت تأثير ذلك التيار القوي الذي مهد له المستشرقون، فهو يجد أن معظم أسماء الفلاسفة المسلمين قد جرت دراستها في الغرب ابتداء من القرن التاسع عشر الميلادي وحتى اليوم، كما أن معظم النظريات والآراء الإسلامية قد جرى اكتشافها وتصنيفها هناك. ومع الوقت، لا يلبث هذا الباحث أن يجد نفسه مطويًا في تضاعيف هذا التيار، وبذلك يزداد انفصاله عن تراثه الأصيل، وينتهي أمله في التأثير في مجتمعه.

لكن كلا من محمد إقبال ومصطفى عبد الرازق لا تنطبق عليه هذه الحال، فقد سبقت الإشارة إلى أنهما قد تكونا أساسًا بالعقيدة الإسلامية، وتزودا في البداية من الثقافة الإسلامية، وهذا ما جعل كلا منهما يتلقى الثقافة الغربية في أوربا على أنها «ثقافة أخرى» يمكن أن يستفيد منها دون أن يذوب تمامًا فيها، ولعل هذا كان وراء قيام كل منهما بإلقاء سلسلة من المحاضرات في الجامعات الغربية عن الحضارة الإسلامية، محاولا تصحيح المفاهيم الخاطئة عن الإسلام وأهله.

---

(١) مثل فكرة ظهور المخلص، والقول بالقدر.

(٢) مثل فكرة الزمان عند الأشاعرة، وفكرة ختام النبوة، وفكرة التطور.

لكن ما يهمنا هنا هو موقف كلا المفكرين من نظرة المستشرقين إلى الجانب الفكري في الحضارة الإسلامية، واعتبارهم إياه مجرد صدى للفلسفة الإغريقية.

أما مصطفى عبد الرازق فقد عقد فصلا كاملا في «التمهيد» لنقد مقالات المؤلفين الغربيين حول الفلسفة الإسلامية، منذ مطلع القرن التاسع عشر حتى عصره، ومعظم هذه المقالات يتضمن اتهامات عنصرية «لا يسندها علم ولا حق»[١]، بل إن اللاحق منها ينقض سابقه؛ لذلك فإنه على ثقة من أن باحثي الغرب سوف يتجردون- في المستقبل- من أفكارهم المسبقة، ونزعاتهم القومية، وتعصبهم الديني لكي تستوي أبحاثهم قائمة على الموضوعية والنزاهة العلمية التي تنصف الفكر الإسلامي، وتعطي كل ذي حق حقه[٢].

وأما إقبال فلا يهتم كثيرًا بمقالات الغربيين عن الفكر الإسلامي؛ لأن لديه أساسًا آخر يهدم تمامًا هذه المقالات، فإذا كان المنطق العام لمعظم المستشرقين الذين كتبوا عن الإسلام هو أن هذا الفكر ليس إلا انعكاسًا للفلسفة الإغريقية، فإن رأي إقبال - الذي أعلنه أكثر من مرة - يتلخص في أن الفلسفة الإغريقية ذاتها هي التي «حجبت أنظار المسلمين عن فهم القرآن الكريم واقعيًا»[٣].

وهو يستشهد بموقف كثير من علماء المسلمين الذين تصدوا لتلك الفلسفة، ورفضوا منطق أرسطو- وإذن فلدى هؤلاء يمكن بحث عناصر التفكير الإسلامي الأصيل، والمتميز بقربه من الحس، واتصاله بالواقع[٤]. يقول إقبال: «إن الفلسفة اليونانية - على ما نعرف جميعًا - كانت قوة ثقافية عظيمة في تاريخ الإسلام، ولكن التدقيق في درس القرآن الكريم، وفي تمحيص مقالات المتكلمين، على اختلاف مدارسهم، التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني، يكشفان عن حقيقة بارزة

---

(١) التمهيد، ص٢٨.

(٢) السابق ص٢٧.

(٣) التجديد، ص١٤٦.

(٤) من أمثال كبار الصوفية، وابن تيمية، وابن خلدون.

هي أن الفلسفة اليونانية، مع أنها وسعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام، غشت على أبصارهم في فهم القرآن»[١].

وفي موضع آخر، يقول: «ولهذا فإني أود أن أستأصل تلك الفكرة الخاطئة التي تزعم أن الفكر اليوناني شكل طبيعة الثقافة الإسلامية»[٢].

وهكذا ينتقض- عند إقبال - الأساس الذي يبني عليه المستشرقون دعواهم الرئيسية في رد كل ما أنتجه العقل الإسلامي إلى مصدر يوناني.

نقطة البداية الصحيحة:

وسوف نجد الفكرة السابقة نفسها لدى مصطفى عبد الرازق، لكنه يستخدمها كنقطة بداية للانطلاق إلى كتابة التاريخ الصحيح للفلسفة الإسلامية، فهو يقول: «وليس بين العلماء نزاع في أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية ومذاهب الهند وآراء فارس، ولعل هذا هو الذي يجعل الباحثين في تاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية من الغربيين يقصدون في دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التي قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها، وتأثرت بها في أدوارها المختلفة؛ يجعلون من ذلك همهم، ويتحرون على الخصوص بإظهار أثر الفكر اليوناني في التفكير الإسلامي واضحًا قويًا.

وليس من العدل إنكار ما لهذه الأحداث من نفع علمي، برغم ما قد يلابسها من التسرع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامي، وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها.

والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره، مهما يكن من شأنها، فهي أحداث طارئة عليه، صادفته شيئًا قائمًا بنفسه، فاتصلت به، لم تخلقه

---

(١) التجديد، ص٨.

(٢) السابق، ص١٥٠، ١٥١.

من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تمح جوهره محوًا»[١].

ومن أجل هذا يقول مصطفى عبد الرازق: «رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى من المسلك الطبيعي، وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي، ومن بعد أن صارت تفكيرًا فلسفيًا»[٢].

يلتقي المفكران إذن على ضرورة العودة المباشرة إلى الفكر الإسلامي في مصادره الأصيلة، وقبل أن يختلط بالأفكار والنظريات الأجنبية - وهذا ما حدا بمصطفى عبد الرازق إلى أن يخصص فصلا من كتابه «التمهيد» عن «بداية التفكير الفلسفي في الإسلام» استهله بحال الفكر العربي واتجاهاته حين ظهر الإسلام، وهو يقرر أن العرب لم يكونوا خلوا من بعض الأفكار - التي يلخصها الآلوسي في قوله: «إن شبهات العرب كانت مقصورة على إنكار البعث وجحد الرسل، وخاصة في الصورة البشرية»[٣].

وجاء الإسلام فدحض هذه الشبهات، وأقام للعرب ولغيرهم الدين الحق الذي يثبت توحيد الله، وضرورة إرسال الرسل مبشرين ومنذرين، ويؤكد قضية البعث لتحقيق الثواب والعقاب، في إطار شريعة متكاملة تتناول جوانب الحياة المختلفة[٤].

وقد بعث محمد ﷺ بدين الإسلام داعيًا إلى الوحدة في الدين، وإلى التآلف، ناهيًا عن الفرقة، لكن كان على القرآن أن يجادل مخالفيه من أرباب الأديان

---

(١) التمهيد، ص٩٨.

(٢) السابق ص١٠١.

(٣) بلوغ الأرب ٢/٢١٢، ٢١٥، نقلا عن التمهيد، ص١١٢.

(٤) التمهيد، ص٢١٤.

والملل في العرب ردًّا للشبهات التي كانوا يثيرونها حول عقائد الدين الجديد.. على أنه كان لا يمد في حبل الجدل حرصًا على الألفة، وكثيرًا ما تختم آيات الجدال بمثل قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [الزمر: ٣]، وقوله: ﴿وَإِن جَٰدَلُوكَ فَقُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ۝ ٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [الحج: ٦٨، ٦٩].

هذا الجدل في العقائد عرض له القرآن للحاجة، وعلى مقدارها من غير أن يشجع المسلمين على المضي فيه، بل هو قد نفرهم منه، ودعا القرآن إلى الأخذ في هذا الجدل برفق عند الحاجة إلى الجدال في مثل قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقوله: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

وإذا كان القرآن قد نفر المسلمين من الجدل في أمور العقائد، فإنه قد حثهم على استخدام الحكمة والإفادة منها، وقد ذهب معظم العلماء والمفسرين إلى أن الحكمة «وما يدور حول مشتقاتها اللغوية» ترجع إلى التفقه في دين الله والعمل به (مالك، والشافعي، الطبري، السرخسي، أبو بكر بن العربي)[(١)].

ولا شك أن هذا الفقه كان منذ اللحظة الأولى موضع اجتهاد المسلمين في الصدر الأول، وقد شجعهم الرسول ﷺ، بصفة خاصة، عند عدم النص «فحدث الاجتهاد في التشريع الإسلامي منذ عهد الإسلام الأول في كنف القرآن بترخيص من الرسول عليه السلام»[(٢)].

أما النظر العقلي في أمور العقائد، فلم يرد عن أحد من الصحابة أنه خاض فيه[(٣)]، بل إنهم كانوا يرون أن التناظر والتجادل في الاعتقاد يؤدي إلى الانسلاخ من الدين.. من أجل ذلك كان المسلمون عند وفاة الرسول ﷺ، على عقيدة واحدة

---

(١) التمهيد، ص١١٦، ١٢٢.

(٢) السابق، ص١٢٢.

(٣) انظر: ابن القيم: إعلام الموقعين ١/١٥٥، نقلا عن التمهيد، ص١٢١.

إلا من كان يبطن النفاق، ولم يظهر البحث والجدل في مسائل العقائد إلا في أيام الصحابة، حين ظهرت بدع وشبه اضطر المسلمون إلى مدافعتها[١].

وهكذا يصل مصطفى عبد الرازق إلى أن الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين، وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين، ونشأت منه المذاهب الفقهية، وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه، ونبت في تربته التصوف.. وذلك من قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر العقلي عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على أنحاء خاصة[٢].

والخلاصة أن الباحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يجب عليه أولا أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقًا من أساليب البحث العلمي، له أصوله وقواعده[٣]. ويؤكد مصطفى عبد الرازق أنه يجب البدء بهذا البحث؛ لأنه بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين، والترتيب الطبيعي يقضي بتقديم السابق على اللاحق؛ لأن هذه الناحية أقل نواحي التفكير الإسلامي تأثرًا بالعناصر الأجنبية، فهي تمثل لنا هذا التفكير مخلصًا بسيطًا يكاد يكون مسيرًا

---

(١) التمهيد، ص٢٧.

(٢) السابق، نفس الصفحة.

(٣) إذا جاز لنا أن نتوقف هنا لنناقش هذه الفكرة عند مصطفى عبد الرازق، وهي القائمة على تصور أن هناك «فكرًا خالصًا» أو «ساذجًا» كان موجودًا قبل أن يختلط بأفكار الأمم الأخرى، فإننا نقول: إن هذا التصور يكاد يغفل المكتسبات السابقة للعقل الإنساني ابتداء من البيئة الطبيعية المحيطة به، مرورًا بموروثات الأسرة والمجتمع، وانتهاء بالتقاط كل ما يمكن أن يتوارد إلى «السمع» من ثقافة المجتمعات الأخرى، ولا يمكن أن نتصور المسلمين الأوائل خاضعين لهذا القانون، فإنهم لم يكونوا صفحة بيضاء تمامًا حين اعتنقوا الإسلام، بل كان لديهم تصوراتهم وأفكارهم السابقة، وحتى إذا كان الإسلام قد حطم الكثير جدًا من هذه التصورات والأفكار فإن القول بوجود «حالة فكرية ساذجة» يظل أمرًا غير مقبول، وخاصة في مجال العقل الإنساني، ودليلنا على ذلك يعتمد على تمايز أحوال المسلمين الأول أنفسهم فيما بينهم، فقد كان فيهم المجتهد الجريء، والمعتدل الهادئ، والمتبع الكامل.

في طريق النمو بقوته الذاتية وحدها، فيسهل بعد ذلك أن نتابع أطواره في ثنايا التاريخ، وأن نتقصى فعله فيما اتصل به من أفكار الأمم[١].

ومع أن محمد إقبال يبدأ من نقطة أخرى، إلا أنه يصل في النهاية إلى نفس النتيجة التي وصل إليها مصطفى عبد الرازق، فهو (أي إقبال) يرى أن فكرة ختام النبوة التي أكدها الإسلام بالنسبة لمحمد ﷺ تعتبر - عند التأمل - بداية أو دعوة لميلاد العقل الاستدلالي الحر في بحثه، وذلك بعد أن هرم عقل الإنسان الفطري الذي كان مقيدًا بالأساطير القديمة والخرافات[٢].

إن توالي إرسال الأنبياء والرسل عبر العصور السابقة يؤكد حقيقة هامة، هي أن الإنسان كان ولا يزال في طور النشوء المتدرج؛ لهذا فإن العناية الإلهية لم تتركه لضلاله وتخبطه.. وإنما راحت تقدم له العون اللازم في اللحظة المناسبة، في صورة نبوة أو رسالة تأخذ بيديه إلى طريق الله تعالى.

وعندما يقرر القرآن الكريم أن محمدًا ﷺ، هو «خاتم النبيين والمرسلين»، وأن رسالته هي الرسالة الإلهية الأخيرة إلى البشر، فإنما يتضمن ذلك إطلاق المجال للعقل الإنساني لكي يبدأ عمله بالاعتماد على نفسه، وعلى هدي ما أنزل إليه من طريق الوحي.

وإن ما نقرؤه في القرآن الكريم من حث العقل الإنساني على مواجهة الطبيعة والبحث في ظواهرها، وعلى تأمل التاريخ واستخلاص العبرة من أحداثه.. ليؤكد أن العقل الإنساني قد أصبح «أهلا» لأن يقوم بدوره في تعمير الأرض، وتصحيح حركة التاريخ.

وهكذا نجد لدى كل من المفكرين اهتمامًا واضحًا بدور العقل البشري، وثقة كبيرة في قدرته على فهم الدين الموحى به، واقتحام مشكلات الطبيعة والحياة

---

(١) انظر الهامش السابق.

(٢) انظر: فصل «روح الثقافة الإسلامية»، ص١٤٢ وما بعدها.

على هدي منه.. وتلك هي البداية الصحيحة لنشأة الفلسفة الإسلامية في عصرها الأول، والشرارة الأولى لإطلاقها من رقدتها في العصر الحديث.

مجالات الفلسفة الإسلامية:

وهنا أيضًا نلتقي بنقطة لقاء أخرى بين كل من محمد إقبال، ومصطفى عبد الرازق، فالفلسفة الإسلامية ليست مجالا واحدًا بسيطًا، وإنما هي مجموع مركب، بل إنها بما تشتمل عليه من منهج للبحث تستطيع أن تسري في كل فروع المعرفة الإسلامية.

يقول مصطفى عبد الرازق: «وعندي أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة الإسلامية ما يسوغ جعل اللفظ شاملا لهما؛ فإن علم أصول الفقه، المسمى أيضًا علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة.

ومباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد، الذي هو علم الكلام، بل إنك لترى في كتب أصول الفقه أبحاثا يسمونها «مبادئ كلامية» هي من مباحث علم الكلام. وأظن أن التوسع في دراسة تاريخ الفلسفة سينتهي إلى ضم هذا العلم إلى شعبها»(١).

وقد كانت - ولا تزال - دعوة مصطفى عبد الرازق إلى جعل علم أصول الفقه من مباحث الفلسفة الإسلامية مثار دهشة البعض، وإعجاب الآخرين من دارسي الفلسفة الإسلامية، ومع ذلك فإن محمد إقبال يشاطره الفكرة، ويتفق معه في أن البحث في أصول التشريع الإسلامي هو الطريق الطبيعي لتكوين المسلم القادر على ممارسة الاجتهاد بمعناه العقلي الواسع.

وقبل أن نعرض لذلك بشيء من التفصيل لديه، ينبغي أن نشير إلى أنه يَدْخُل في مجال الفلسفة الإسلامية كلٌّ من علم الكلام - وما أشد إعجابه بالمذهب الأشعري الذي يرى أنه يحتوي على بعض الأفكار التي ترقى إلى المستوى العالمي في

---

(١) التمهيد، ص٢٧.

العصر الحديث، كفكرة الزمان، وفكرة الجوهر الفرد وعلم التصوف، بشرط أن تجري دراسته على نحو علمي أرشدنا إليه ابن خلدون في «المقدمة».

ثم يتعرض محمد إقبال إلى موضوع الاجتهاد - بمفهوم أكثر شمولا مما يوجد لدى مصطفى عبد الرازق - لكنه يقترب كثيرًا منه عندما يتعرض لموضوع الفقه، وأصوله، في مجال التعبير عن روح الإسلام، يقول: «ولا ريب عندي أن التعمق في درس كتب الفقه والتشريع الهائلة العدد لا بد من أن يجعل الناقد بمنجاة من الرأي السطحي الذي يقول بأن شريعة الإسلام شريعة جامدة غير قابلة للتطور.

ومن سوء الحظ أن جمهور المسلمين المتمسكين بالقديم في بلدنا هذا «يقصد الهند» لم يستكملوا الأهبة بعد لدرس الفقه دراسة نقدية، ومن المرجح أن مثل هذه الدراسة إذا حدثت تسيء لمعظم الناس، وتثير خلافات مذهبية.

على أنني سأغامر بإبداء بعض الملاحظات على النقطة التي نبحثها الآن:

أولا: ينبغي أن نذكر أنه منذ ظهور الإسلام إلى قيام الدولة العباسية تقريبًا، لم يكن قد دون من شرائع الإسلام سوى القرآن.

ثانيًا: مما هو جدير بالملاحظة أنه منذ حوالي منتصف القرن الأول إلى أوائل القرن الرابع الهجري ظهر ما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة من مدارس الفقه والرأي في الإسلام.

وهذه الحقيقة وحدها كافية في بيان مقدار ما بذل فقهاؤنا المتقدمون من جهد موصول لمواجهة ما تستلزمه حضارة نامية.

وكان لا بد لهؤلاء الأصوليين مع امتداد الفتح، وما نشأ عنه من اتساع نظرة الإسلام من أن يصطنعوا رأيًا في الأمور أكثر رحابة وأن يدرسوا الظروف المحلية للحياة والعادات للشعوب الجديدة التي دخلت في حظيرة الإسلام.

والدرس الدقيق لمدارس الرأي الفقهي على اختلافها، في ضوء التاريخ السياسي والاجتماعي المعاصر يبين أن المشرعين تحولوا شيئًا فشيئًا عن طريق الاستنباط في تأويلاتهم إلى طريقة الاستقراء.

ثالثًا: عندما ندرس أصول الفقه الإسلامي الأربعة المتفق عليها «يقصد: أصول التشريع وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس» وما ثار حولها من خلاف، فإن ذلك الجمود عن مذاهبنا المعترف بها يتبخر، ويبدو للعيان إمكان حدوث تطور...»[1].

وهكذا نجد كلا من المفكرين يتفق على مجالات الفلسفة الإسلامية القديمة، التي تمثل الفكر الإسلامي الأصيل، وهي «علم الكلام، التصوف، علم أصول الفقه»، بالإضافة - طبعًا - إلى فتح المجال واسعًا أمام العقل الإنساني في العصر الحاضر لكي يعيد النظر «والصياغة أيضًا كما عند إقبال» في هذه المجالات، مركزًا فيها على ما يمس الإنسان مباشرة في حياته الروحية والاجتماعية.

المشكلات:

تتحدد مكانة المفكر في مجال الفلسفة بمدى أهمية المشكلات التي يتصدى لحلها، وسعة الآفاق التي يستشرفها بفكره وخياله معًا، وبهذا يستطيع المفكر أن يسهم في تنوير مجتمعه حول أهم القضايا التي تشغله، وتحديد الأهداف الكبرى التي يسعى إلى بلوغها.

وقد كانت المشكلة الرئيسية لدى مصطفى عبد الرازق هي الدفاع المقنع عن أصالة الفكر الإسلامي في مواجهة نزعات التهوين من شأنه، وهي تلك النزعات التي قادها عدد من مفكري الغرب والمستشرقين الذين توفروا على دراسة الإسلام وشعوبه، ابتداء من القرن التاسع عشر.

ومن المعروف أن هذا العصر كان هو عصر ازدهار الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي، وما صحبه من استنزاف كامل لموارده الطبيعية، وتحطيم متعمد لأهم مقوماته العقائدية والثقافية.

وفي ذلك الوقت، كان «العالم الإسلامي» يدرس في أوربا على أنه «حالة مرضية» أو بتعبير أدق «حالة مريض ميئوس منه». وراح المشخصون

---

(١) التجديد، ص١٨٩، ١٩٢.

يطرحون تصوراتهم حول أسباب المرض، وعوارضه، وتطوره المفضي لا محالة إلى الموت.. ولم يقتصر الأمر على جسد المريض، وإنما شمل روحه وعقله، كما امتد إلى تراثه كله.

وفي مثل هذه الحالة، لا نعدم أطباء بدون ضمير، ولا ممرضين بدون رحمة.. فانتشرت دعوات تجريد التاريخ الإسلامي من صفحاته المشرقة، مع التركيز على نقاط الضعف فيه، كما ظهرت اتجاهات لجعل الدين الإسلامي مجرد تلفيق بشري من الأديان السابقة عليه، وخاصة اليهودية والمسيحية، وشاعت الأفكار حول تجريد العقلية الإسلامية من أي إبداع أصيل لها، وأنها لم تكن أكثر من مجرد مرآة «صدئة أحيانًا» انعكست عليها عبقرية اليونان ومن خلف ذلك كله ساد الاعتقاد بين الغربيين على أن الإسلام هو ما يتمثل حاليًا في واقع الشعوب الإسلامية التي نجح الغرب في السيطرة عليها[١].

ومن المقرر أن مصطفى عبد الرازق قد عايش مظاهر هذه الحملة في أوربا. وشاهد بنفسه آثارها على العلاقة غير المتكافئة بين الشرق والغرب؛ لهذا كان رد فعله قويًا، ولكنه آثر - بحكم تكوينه الثقافي - أن يكون منهجيًا، وأن يخاطب الغرب بنفس أسلوبه «الأكاديمي» الذي يتتبع الظاهرة في منشئها وتطورها ونتائجها.

ولا شك في أن دفاعه الأصيل عن الفكر الإسلامي بدءًا من تفنيد أهم دعاوى المستشرقين حوله، إلى إثبات تميزه الذاتي قبل أن يتصل بأي مؤثرات أجنبية، وقد وضعه في مكانة المفكر الذي يتصدى لأهم مشكلة تواجه مجتمعه، وهي الخاصة بإثبات الذات، والبحث عن المقومات الأساسية لشخصية الأمة التي ينتمي إليها.

---

(١) انظر كتابنا: «مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية»، الفصل الثاني: «قضية الأصالة في الفلسفة الإسلامية»؛ حيث أوردنا أهم دعاوى المستشرقين في هذا الصدد، وقمنا بالرد عليها، ص٤١، ٦٦.

وفي أثناء مسيرته تلك، اكتشف مصطفى عبد الرازق بعض الحلول الحاسمة، ووضع يده على بعض المعالم الرئيسية. فقد نبه إلى ضرورة الالتفات إلى علم أصول الفقه، وهو أساس علم الشريعة الإسلامية كلها، كما أكد على أهمية اتجاه الرأي في الفقه الإسلامي، وارتباط ازدهاره بعصور القوة، وتلازم اختفائه مع عصور الضعف. يقول: «إن النظر العقلي نشأ أصلا من أصول التشريع في الإسلام يؤيده ويحميه، ولم تنزل مكانة الرأي في الفقه الإسلامي إلا من يوم أن جاء دور الجمود، ووقف العلم والعمل بين المسلمين عند حد محدود»(١).

وبالنسبة إلى محمد إقبال، فقد تعرض أيضًا لنفس المشكلة، لكنه كان بالتأكيد أكثر تعمقًا في دراسة الفكر الغربي، والإلمام بأفكاره الحديثة، وقد هاله أن يزهو الغربيون بما توصلوا إليه من نظريات في الزمان، والحرية، والتطور.. على حين أن المسلمين القدامى قد توصلوا في هذه القضايا نفسها إلى مستوى قريب منهم، بل ربما فاقوهم أحيانًا. وإذن فما عليه إلا أن يقوم بإعادة صياغة عصرية لتلك الأفكار الإسلامية القديمة حتى يجلوها للغربيين فتأتي برهانًا ساطعًا على أصالة الفكر الإسلامي، ودحض كل ما يتردد حوله من دعاوى زائفة.

يقول محمد إقبال: «لقد آن الأوان للنظر في مبادئ الإسلام وأصوله، وإني لأعتزم في هذه المحاضرات أن أناقش مناقشة فلسفية بعض الأفكار الأساسية في الإسلام، على أمل أن يتيح لنا ذلك - على أقل تقدير - فهم معنى الإسلام فهمًا صحيحًا بوصفه رسالة للإنسانية كافة»(٢).

لكنه في الوقت نفسه يرى أنه لا بد من أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوربي، وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج

---

(١) التمهيد، ص١٣٥.

(٢) التجديد، ص١٥.

التي وصلت إليها أوربا، أن تعيننا في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر[١].

ومن هذا المنطلق، قام محمد إقبال بدراسة موضوعات مثل الزمان، والألوهية، والنفس وحريتها، والخلود، وختام النبوة، كما أشار في عدة مواضع إلى فكرة التطور[٢].

وفي أثناء ذلك، تمكن من الوصول إلى عدة أسس هامة يمكن أن نشير منها إلى فكرته حول مصادر المعرفة في الإسلام، وهو يركزها في المصادر الثلاثة الآتية:

١- التجربة الدينية العميقة التي تبدأ بالتأمل وتتحقق في العبادة.

٢- الطبيعة بظواهرها المتغيرة.

٣- التاريخ بأحداثه.

وعمومًا، فإن المعرفة عند المسلمين تبدأ من المحسوس، وتنزع إلى الملاحظة، بخلاف المنهج الإغريقي الذي انحصر في الاستنباط من مقدمات جاهزة، وابتعد بالتالي عن الطبيعة المحسوسة، ومن المعروف أن هذا المنهج الأخير قد سيطر على عقول كثير من المسلمين عند اتصالهم به، ولكنه ما لبث أن فقد سلطانه، وهوجم على أيدي بعض كبار المفكرين المسلمين وعلى رأسهم ابن تيمية[٣].

ويعود محمد إقبال مرة أخرى ليلتقي بمصطفى عبد الرازق حول فكرة الاجتهاد، وبعثها من مرقدها في العالم الإسلامي، وهو يقصد الاجتهاد الكامل الذي يعني الحق الكامل في مواجهة مشكلات الواقع المعاصر بحلول حاسمة.

---

(١) التجديد، ص١٤.

(٢) انظر السابق على سبيل المثال صفحات ٥، ٤٥، ١٤٦، ١٥٤، ١٥٩، ١٦٣.

(٣) التجديد، ص١٧٤ وما بعدها.

يقول: «لقد سلم أهل السنة بهذا النوع من الاجتهاد من ناحية إمكانه النظري، ولكنهم أنكروا دائمًا تطبيقه العملي منذ أن وضعت المذاهب (الأربعة المشهورة) وذلك لأن الاجتهاد الكامل أحيط بشروط يستحيل توافرها في فرد واحد»(١).

ويتتبع محمد إقبال - مثل مصطفى عبد الرازق - ظاهرة الاجتهاد عبر عصور التاريخ الإسلامي، فيرى أنها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بروح الشريعة ذاتها، وأنها إنما ضعفت أو اختفت نتيجة ظروف أخرى هي نفسها التي كانت تخنق الحركة العقلية لدى المسلمين.

وإذا كان هذا أمرًا واضحًا في مجال العقائد، فإن التصوف التزهدي الذي فرق بين الظاهر والباطن قد ولد نزعة قوية من عدم اللامبالاة بكل ما يتصل بالظاهر (أي بالدنيا)، وحجب الأنظار بالتالي عن ناحية هامة من نواحي الإسلام بوصفه دستورًا اجتماعيًّا(٢).

ولكن الخضوع للتقليد، والمتابعة العمياء لآراء العلماء السابقين لم يحولا دائمًا دون نماذج جيدة لشخصيات إسلامية مارست بشجاعة نادرة حقها في الاجتهاد «كابن حزم، وابن تيمية، والسيوطي».

كذلك يرى محمد إقبال في كل من: محمد بن عبد الوهاب، ومن قبله محمد بن تومرت أمثلة حية على رجال أقوياء بعثوا في العالم الإسلامي على عصورهم روحًا جديدة، نتيجة ما تمتعوا به من قدرة على ممارسة الاجتهاد(٣).

وهكذا يبدو بوضوح الالتقاء (بين محمد إقبال ومصطفى عبد الرازق) على ضرورة إحياء فكرة الاجتهاد، النابعة أساسًا من الشريعة الإسلامية، والقادرة - في أكثر من مناسبة - على النهوض بالواقع الإسلامي من حالة الجمود والتقهقر إلى حالة الحركة والانطلاق.

---

(١) التجديد، ص١٧١.

(٢) السابق، ص١٧٣.

(٣) السابق، ص١٧٥، ١٧٦.

وعندئذ لا يعيب الإسلام في شيء أن يقصر أبناؤه عن تفجير الطاقات الكامنة فيه، أو استغلالها على النحو المطلوب. وهذا ما أساء فهمه الباحثون الغربيون والمستشرقون، يقول إقبال: «إن الاتهامات التي وجهت إلى الإسلام من جانب الباحثين الغربيين الذين حاولوا الحكم على الإسلام من خلال واقع المسلمين ترجع في معظمها إلى عدم التفريق بين مفهومه وجوهره، وبين تصورات العامة عنه، ومن الأمثلة الواضحة على ذلك: فكرة الزمان عند الأشاعرة التي تقترب من أحدث النظريات الغربية، وفكرة العامة التي تبرز من أقوالهم مثل «حكم الزمان» أو «كل شيء له أوان»... إلخ».

خلاصة المقارنة:

لقد وجد كل من إقبال ومصطفى عبد الرازق أن ما يحتاجه العالم الإسلامي في العصر الحديث - وبعد أن اصطدم بتفوق الحضارة الغربية الكاسح - إنما هو عودة الثقة إليه في نفسه، وفي ماضيه، وفي الأسس التي يقوم عليها تاريخه وحضارته؛ لذلك حاول كل منهما أن يسهم في إعادة هذه الثقة الغائبة.. وكان لا بد من إطلاق الطاقة الرئيسية الكامنة فيه، وهي العقل الذي غطت عليه عصور طويلة من الجمود والتخلف، وهذا العقل - لكي يؤدي وظيفته على أكمل وجه - لا بد أن ينعم بالحرية الكافية (وهذا الاتجاه يغلب على فكر محمد إقبال) وأن يستهدي في نهضته بالوحي المنزل (وهذا ما يغلب على فكر مصطفى عبد الرازق).

ونود أن نقرر أن غرضنا من عقد مقارنة بين محمد إقبال ومصطفى عبد الرازق ليس هو أن نثبت أيهما تأثر بالآخر (فهذا مجال بحث آخر)، أو أن نوحد بين وجهات نظرهما في كل شيء، وإنما كان الغرض الأساسي هو أن نركز الضوء على ما يتفقان فيه حول نقطة واحدة هي «إحياء الفلسفة الإسلامية أو بعث النشاط فيها من جديد في العصر الحديث».

وقد رأينا أن هذا العمل قد تطلب من المفكرين أن يرد كل منهما على الدعاوى الغربية التي تنتقص من العقلية الإسلامية، وتهون من إنجازاتها

المبدعة، وقد اقتضاه ذلك أن يحدد لنفسه منهجًا جديدًا، نابعًا من صميم الفكر الإسلامي نفسه، لدراسة هذا الفكر، وتحديد معالمه، والبدء - عند التأريخ له - ببداية صحيحة، بدلا من الخضوع للتصنيف الغربي الذي ساد في دراسات المستشرقين.. وأخيرًا كان لا بد لكل منهما أن يحدد مجالات الفلسفة الإسلامية حتى تتميز المشكلات التي تحتاج إلى حلول.

ولا شك في أن المفكرين يتفقان في نتائج كثيرة، وإن كان الطريق إليها - لدى كل منهما - في بعض الأحيان مختلفًا، لكن من الواضح أنهما قد تعرضا لنفس الظروف، وعاشا نفس الحقبة التاريخية، وقاما - تقريبًا - بنفس المحاولة.. وهي إزاحة الجمود الذي ران على الفكر الإسلامي طيلة عصور طويلة، ومن هنا برزت لديهما فكرة العودة إلى المصادر الأساسية للإسلام، ومتابعة التطور الذي طرأ على فهم المسلمين لهذه المصادر عبر العصور.

وأخيرًا؛ يمكننا أن نلاحظ لدى مصطفى عبد الرازق التزامًا أكثر بتطبيق المنهج العلمي الحديث في البحث الأكاديمي، على حين تغلب على محمد إقبال روح المغامرة في إطلاق الفروض الكبرى.. ومن المقرر - في مناهج البحث- أننا بحاجة إلى كلتا النزعتين السابقتين؛ الأولى من أجل الجمع والتأصيل، والثانية من أجل الإبداع والتجديد.

ملخص الوحدة الثالثة

الدارس الكريم:

بعد دراسة الوحدة نستخلص ما يلي:

- التقى المفكران محمد إقبال ومصطفى عبد الرازق حول عدم قبول الوضع السائد للفلسفة الإسلامية في عصرهما وحاول كل منهما – بطريقته – تجديد الفكر الفلسفي الحديث.
- التقى المفكران عند نقطة الاستفادة من الثقافة الغربية دون الذوبان فيها، وحاول كل منهما الدفاع عن أصالة الفكر الإسلامي ضد من يزعمون أنه مجرد صدى للفلسفة الإغريقية.
- يلتقي المفكران أيضًا عند نقطة أن مجالات الفلسفة الإسلامية متعددة وأن علم أصول الفقه يعد ذا صلة وثيقة بالفلسفة، ومباحثه قريبة الصلة من علم الكلام، وهذه الدعوة كانت مثار إعجاب الكثير من الباحثين في الفلسفة الإسلامية.
- تمثلت المشكلة الرئيسية لدى مصطفى عبد الرازق في الدفاع المقنع عن أصالة الفكر الإسلامي في مواجهة نزعات التهوين من شأنه، وقد تعرض أيضًا محمد إقبال لنفس المشكلة وكان أكثر تعمقًا في دراسة الفكر الغربي، ورأى أن المسلمين القدامى توصلوا إلى مثل ما توصل إليه الباحثون الغربيون المحدثون، بل ربما فاقوهم أحيانًا.
- يلتقي المفكران أخيرًا عند فكرة "الاجتهاد" وضرورة إحيائه، للنهوض بالفكرة الإسلامية من حالة الجمود والتقهقر إلى حالة الحركة والانطلاق.

التقويم

الدارس الكريم:

بعد دراستك لهذه الوحدة حاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

س١- أكمل ما يلي:

- من المصادر الأساسية للفلسفة الحديثة .... لمحمد إقبال، وكتاب .... لمصطفي عبد الرازق.
- اتفق المفكرون على أن مجالات الفلسفة الإسلامية التي تمثل الفكر الإسلامي الأصيل هي: ....، ....، ....
- نبه مصطفى عبد الرازق إلى ضرورة الالتفات إلى علم........ وعلى أهمية اتجاه........ في الفقه الإسلامي ودوره في ازدهار الفكر.
- يرى محمد إقبال أن مصادر المعرفة في الإسلام هي: ....، ....، ....
- يلاحظ على مصطفى عبد الرازق التزامه بتطبيق المنهج .... في البحث، في حين يغلب على محمد إقبال ....

س٢- حدد أى الجمل الآتية صواب أم خطأ مع التعليل:

١- سافر محمد إقبال إلى "فرنسا" وسافر مصطفى عبد الرازق إلى إنجلترا وألمانيا ( ).

٢- يرى محمد إقبال ومصطفى عبد الرازق أن علم الفقه بعيد عن مجالات الفلسفة الإسلامية ( ).

٣- أكد مصطفى عبد الرازق على أهمية اتجاه الرأي في الفقه الإسلامي ( ).

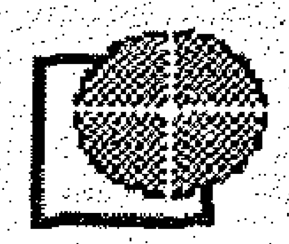
٤- يتفق المفكران في تطبيق المنهج العلمي الحديث في دراستهما للفكر الإسلامي ( ).

٥- تعبر كلمة (تجديد) التي ترجمها الأستاذ عباس العقاد في عنوان (إقبال) عن منهجه بدقة ( ).

س٣ - اذكر أهم الملامح المشتركة بين منهج كل من: محمد إقبال ومصطفي عبد الرازق في دراسة الفلسفة الإسلامية.

س٤- تحدث عن أهمية الاجتهاد لدى المفكرين ودوره في النهضة الفكرية.

س٥- اذكر - بإيجاز - نقاط الاختلاف بين المفكرين.



الوحدة الرابعة

المشروع الحضاري لمالك بن نبي ودور العقيدة فيه

الأهداف:

بعد دراسة هذه الوحدة، ينبغي أن يكون الدارس قادرًا على أن:

١- يتعرف على المفكر الإسلامي مالك بن نبي ودوره الفعال في الفكر الإسلامي الحديث.

٢- يلم بالأسباب التي دفعت مالك بن نبي بقضية النهضة.

٣- يتعرف على منهج مالك بن نبي وطرقه ووسائله في النهضة بالحضارة الإسلامية في العصر الحديث.

٤- يتعرف على الجهود العلمية التي قام بها مالك بن نبي في مشروع النهضة.

٥- يستطيع تحديد الخطوات التي وضعها مالك بن نبي للوصول إلى النهضة وتقدم الحضارة الإسلامية حديثًا.

٦- يتعرف على الجانب النقدي والإيجابي في منهج مالك بن نبي في مشروع النهضة.

٧- يتعرف على نقد مالك بن نبي للجوانب الفكرية والاجتماعية في الحضارة الإسلامية.

٨- يستطيع تحديد عناصر بناء الحضارة عند مالك بن نبي في مشروع النهضة.

٩- يدرك مدى أهمية العقيدة في بناء الحضارة عند مالك بن نبي.

١٠- يعرف كيف يكون الطريق إلى النهضة الإسلامية الحديثة من خلال فكر مالك بن نبي.

المشروع الحضارى لمالك بن نبى ودور العقيدة فيه

تمهيد:

مالك بن نبي مفكر إسلامي معاصر (١٩٠٥ – ١٩٧٣م) ولد بالجزائر، وتوفي بها، وقضى شطرًا كبيرًا من حياته في فرنسا، وقد حصل منها علي شهادة في الهندسة ١٩٣٥، وعاش بالقاهرة بعض سنوات عمره، بعد أن لجأ إليها عام ١٩٥٦، وألقى عديدا من المحاضرات بها، كما ألف بها بعض كتبه، كما ألقى بعض المحاضرات في سوريا وفي لبنان.

ويعد مالك بن نبي واحدًا من أبرز وأكثر الذين شُغِلوا – في الفكر الإسلامي المعاصر – بموضوع الحضارة في قيامها وازدهارها واضمحلالها، وكان من الطبيعي أن تكون الحضارة الإسلامية في بؤرة اهتمامه، وكان سؤال (النهضة) هو السؤال الكبير الذي ألح على عقله، شأنه في ذلك شأن أمثاله من المفكرين منذ رفاعة الطهطاوي، ومن جاء من بعده: كالأفغاني، وخير الدين التونسي، وعبد الرحمن الكواكبي، ومحمد عبده، وشكيب أرسلان، ورشيد رضا .... وغيرهم. وقد انشغل هؤلاء بقضية النهضة، وتعددت مناهجهم في درسها، كما اختلفت الطرق والوسائل لتحقيقها، وتحديد السبل التي تعين الأمة الإسلامية على الخروج من الوهدة الحضارية التي ألمت بها في القرون الأخيرة من تاريخها. وقد فرضت هذه القضية المصيرية الحاسمة نفسها على عقولهم، ولم يكن هناك بد من مواجهتها.

وكان على مالك بن نبي أن يسهم بنصيبه فيها، وقد كانت النهضة فكرة جوهرية لديه ظهرت في العديد من كتبه، والكثير من مقالاته، كما تجلت في جهوده العملية التي اتسم بها نشاطه الدءوب.

أ- ولم يكن اهتمامه بهذه القضية مجرد استجابة لشواغل فكرية، كما لم تكن دراستها تلبية لدوافع فلسفية خالصة، بل إن ذلك كان استجابة – كذلك - لدوافع عملية ترجع إلى تكوينه الفكري والمهني، فهو مهندس كهرباء، وهو - بحسب خبرته في هذا المجال - يتجه وجهة عملية تعني بتحديد

المشكلات، والبحث عن أسبابها، والعمل على تقديم حلول عملية لها دون استغراق في فروض نظرية تجريدية، وهو في العادة لا يلجأ إلى مثل هذه الفروض إلا إذا كانت سبيلاً أو مدخلاً لحل المشكلات التي يواجهها، وقد كان هذا التكوين العملي من وراء اختياره لبعض أنواع العلاج التي يقترحها لمواجهة حالة التخلف التي يواجهها العالم الإسلامي، وتمثل ذلك في حديثه عما أسماه المنطق العملي الذي يرتبط بالواقع والوسط الاجتماعي، وما يشتمل عليه من إمكانيات، وما يوجد فيه من عقبات، وقد بين أنَّنا «أحوج ما نكون إلى هذا المنطق العملي في حياتنا؛ لأن العقل المجرد متوفر في بلادنا، غير أن العقل التطبيقي الذي يتكون في جوهره من الإرادة والانتباه فشيء يكاد يكون معدومًا» ثم يقول: «إن الذي ينقص المسلم ليس منطق الفكرة، ولكن منطق العمل والحركة؛ فهو لا يفكر ليعمل، بل ليقول كلامًا مجردًا، بل أكثر من ذلك، فهو أحيانا يبغض أولئك الذين يفكرون تفكيرًا مؤثرًا، ويقولون كلامًا منطقيًا، من شأنه أن يتحول في الحال إلى عمل ونشاط، ومن هنا يأتي عقمنا الاجتماعي، فنحن حالمون، ينقصنا المنطق العملي ...».

ولم يكن ذلك غضًّا من قيمة الفكر والنظر والتأمل والفلسفة عند مالك بن نبي، فلقد قدم هو - نفسه – أعمالا فكرية من طراز رفيع، وقد تضمنت من شمول الرؤية، وتكامل الأبعاد، وعمق التحليل، وانسجام التكوين ما يجعلها جديرة بإدراجها ضمن الرؤى الفلسفية الناضجة، ولكنه كان حريصًا على الالتصاق بالواقع، والنفاذ إلى أعماقه، وحل مشكلاته، دون توقف عند مستوى التحليل والتنظير؛ لأنه كان راغبا في تغيير الواقع المرير الذي يعيشه المسلمون. وقد كان حريصًا على أن يبين للمسلمين أنَّ أزمتهم تتمثل في الركود الذي يعيشون فيه، وفي عزوفهم عن الحركة، وفي قعودهم عن السير في ركب التاريخ. وكان يرى أن من أوجب الواجبات «أن نصنع رجالاً يمشون في التاريخ».

ولعل هذه النزعة – لديه – ترجع كذلك إلى تكوينه الديني الإسلامي الذي يمثل عنصرًا أساسيًا من عناصر ثقافته. ففي الإسلام ارتباط وثيق بين الإيمان والعمل الصالح، والعمل فيه ركن من أركان الإيمان أو ثمرة ضرورية له، وقد كان المسلك العملي للرسول ﷺ – فضلاً عن أقواله التي نهت عن الجدال والمراء – خير هاد إلى هذا التوجه العملي «فعندما كان المسلمون الأوّل يشيدون مسجدهم الأول بالمدينة، كان هذا أول ساحة للعمل، صنعت فيها الحضارة الإسلامية. فلو أننا نظرنا إلى هذه الساحة – في بساطتها وقلة شأنها في ذلك الوقت – لدعانا المشهد إلى الابتسام».

ولكن، أليس هنالك قد تلقى بَنَّاءُو الحضارة الإسلامية دروس العمل؟ أو ليسوا – هنالك – قد قبضوا لأول مرة على عصا التاريخ ؟».

وما دام الأمر كذلك؛ فإنه كان حريصًا على توجيه الأنظار والعقول إلى هذا الطابع العملي الذي هو من أهم شروط النهضة، وكان من بواعث الأسى – لديه – أن يرى هذا العنصر متخلفًا في واقع المسلمين، وظهر ذلك في مثل قوله: «ولقد يقال: إن المجتمع الإسلامي يعيش طبقًا لمبادئ القرآن، ومع ذلك فمن الأصوب أن نقول: إنه يتكلم طبقًا لمبادئ القرآن، لعدم وجود المنطق العملي في سلوكه».

ولم يكن لمالك بن نبي – بسبب تلك النزعة العملية لديه – أن يتجاهل ذلك الواقع المؤسف الذي تمر به الأمة الإسلامية في أقطارها المختلفة؛ حيث تشيع الأمية، ويطغى الجمود والركود والتقليد والتخلف والتجزئة، ويخضع العالم الإسلامي – في معظمه – للاستعمار الذى يسعى إلي فرض ثقافته ونظمه، وإشاعة أفكاره وتوجهاته بين المسلمين.

ب– وقد كان هذا الاستعمار نفسه أحد الأسباب التي دفعته إلي الاهتمام بقضية النهضة، فلقد التقي مالك بالحضارة الأوروبية – التي كانت بلادها تحتل أكثر بلاد العالم الإسلامي– لقاء مباشرًا، وقد عاش في

ظلها، أثناء إقامته وطلبه للعلم في فرنسا ما يزيد على ربع قرن، ودفعه ذلك – وهو في سنوات الشباب والتكوين الفكري – إلى المقارنة والموازنة بين ما يراه في فرنسا وما يراه في العالم الإسلامي، وكان حريصًا على تحديد مواطن القوة والضعف، ومعرفة أسبابهما، وكانت المقارنة تشعره بالأسى في كثير من الأحيان «ونظرة إلى واقعنا لنرى الرجل الأوروبي والرجل المسلم: أيهما ذو نشاط وعزم وحركة دائبة ؟ ليس هو الرجل المسلم بكل أسف».

وقد كان هذا الواقع يستفز قواه الفكرية والنفسية، ويدفعه دفعًا إلى العناية بتخليص العالم الإسلامي من عوامل ضعفه، وتحديد معالم الطريق الذي يستعيد به تجربته الحضارية الكبرى التي كانت له في عهده القديم، والتي يمكن له أن يقوم بمثلها، إذا تحققت له شروط النهضة التي أثمرت حضارته السابقة، وهي مرتبطة بالسنن الإلهية في قيام الحضارات وانحسارها، ولقد كان شوقه إلى تحقيق هذا الأمل يدفعه إلى التذكير بعناصر القوة الكامنة في الأمة الإسلامية، على الرغم من الضعف المخيم عليها، ولعله كان يغالب بذلك حالة اليأس التي يمكن أن تتسلل إلى بعض النفوس، فتشل إرادتها، وتبدد قواها، مما يزيدها ضعفًا وإخفاقًا.

إنه – على العكس من ذلك – يقول: «فهناك ملايين السواعد العاملة، والعقول المفكرة في البلاد الإسلامية، صالحة لأن تستخدم في كل وقت. والمهم هو أن ندير هذا الجهاز الهائل، المكون من ملايين السواعد والعقول، في أحسن ظروفه الزمنية والإنتاجية المناسبة لكل عضو من أعضائه».

ج- ومن أسباب اهتمامه بقضية النهضة أنه كان يرى بعض الشواهد التي تؤذن بقرب ميلادها، كما كان يلاحظ تعدد الأصوات التي تبشر بها وتدعو إليها، وما تثمره تلك الدعوات من يقظة في الشعور وبعث للهمم ، وتجميع للقوى، وهذا يؤذن بتغير الأحوال إلى ما هو أفضل. وفي ذلك

يقول: «لقد ظل العالم الإسلامي خارج التاريخ دهرًا طويلاً كأن لم يكن له هدف... وقبيل ميلاد هذا القرن سمع مَنْ يُذكِّرُه بمرضه، ومن يحدثه عن العناية الإلهية التي استقرت على وسادته، فلم يلبث أن خرج من سباته العميق، ولديه الشعور بالألم، وبهذه الصحوة الخافتة تبدأ بالنسبة للعالم الإسلامي حقبة تاريخية جديدة يطلق عليها النهضة ».

ومن المعلوم أن مجرد الخروج من السبات - وما يصحبه من شعور بالألم - لا يمثل صحوة، ولا نهضة، ولكنه يمثل بادرة صحوة ومقدمة نهضة، وهو شرط ضروري للحركة، والنهضة والتقدم، وهو يماثل اقتناع المريض بأنه مريض. فبدون هذا الاقتناع لن يذهب إلى الطبيب، ولن يبحث عن علاج، ومن ثم كان الإحساس بالواقع المؤلم مقدمة للعمل على تغييره، وكان طبيعيًا أن يصف مالك ذلك الإحساس بأنه صحوة خافتة، وهي مقدمة ضرورية لا غنى عنها للخروج من الأزمة الحضارية التي كان العالم الإسلامي يعيش متسلمًا لها، ولعله – في لحظات ضعفه وعجزه – قد فقد الأمل في الخروج منها أو فقد القدرة على ذلك، لكن شعوره بالأمل ورغبته في تغيير واقعه، وإثبات وجوده، واستعداده لتحمل آلام المخاض الجديد – كل ذلك كان بشيرًا بهذا التحول الذي يدل على سريان الدماء في عروقه – وتجدد الأمل في نفسه، على نحو يؤذن بتغير واقعه، وتجديد حياته، وتخطي أزمته الحضارية، المتمثلة في سباته الطويل خلال القرون الأخيرة، وعليه - إذن - أن يحاول أن يؤدي نشاطه من جديد كما سبق أن فعل، يوم كان ممسكًا بمشعل الحضارة. ويتفق هذا مع حديث مالك، المتكرر عن أهمية الإرادة الإنسانية، واعتبارها نقطة البدء لكل تجديد أو تغيير أو حركة أو عمل، وكثيرا ما كان مالك يردد الآية القرآنية التي تدل علي ذلك وهي قوله تعالي: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾[الرعد : ١١].

والتغيير – إذن – يبدأ في النفس أولاً، ثم ينتقل إلى الحياة الاجتماعية، وهذا هو الشرط الجوهري لكل تحول اجتماعي رشيد.

وهكذا كان مالك حفيًا بهذه اليقظة، ناظرًا إلى ما يمكن أن يترتب عليها من نتائج، ولا يخلو حديثه عنها من نزعة تفاؤلية، ليست بمستغربة على أمثاله من الدعاة إلى النهضة والتغيير، وهي تمدهم بزاد من الطاقة والتحمل، وقدح الفكر والذهن: بحثًا ودرسًا وتأملاً، ولكن تكوينه النفسي، ومنطقه العملي كانا يردانه إلى الواقع ليزداد فهمًا له، وتنقيبًا عن العلل والأمراض الكامنة فيه. وقد تبين له- بطول التأمل- أن محنة العالم الإسلامي ترجع إلى سببين: أولهما: أن الأفكار التي أثبتت فعاليتها في بناء الحضارة الإسلامية منذ ألف عام، قد فقدت التصاقها بالواقع، ومن ثم لم تعد قادرة على التأثير فيه، ومن ناحية ثانية فإن أفكار أوربا التي أدَّت إلى تشييد الحضارة الأوروبية ليست بقادرة على النهوض بالعالم الإسلامي؛ لأنها وافدة من ثقافة أخرى غير ثقافته، ولم يتح لهذه الأفكار أن تؤثر في الواقع الإسلامي كما أثرت في بلد كاليابان، والمحنة – إذن – مركبة، «ونحن- اليوم- نقاسي هذا التدهور المزدوج. فالأفكار المخذولة في هذا الجانب أو ذاك لها انتقام رهيب».

ويرى مالك أن الخطوة الأولى، التي ينبغي أن تكون سابقة على كل شيء، هي تحديد مواطن الداء، وتشخيص الأمراض التي أدت إلى الوصول بالمجتمع الإسلامي إلى ما هو عليه من ضعف وتفكك وجمود، وأن يتم ذلك التحديد والتشخيص بطريقة منهجية كلية لا تستغرقها التفصيلات، ولا تشتتها الجزئيات؛ لأن مثل هذه النظرات الجزئية تتسم بالقصور عن معرفة الداء، ورسم الطريق إلى العلاج. وقد أشار مالك إلى أنه توجد دراسات ووثائق ومقالات ومؤتمرات «تتصل بموضوع النهضة. هذه الدراسات تعالج الاستعمار والجهل هنا، والفقر والبؤس هناك، وانعدام التنظيم واختلال الاقتصاد أو السياسة في مناسبة أخرى. ولكن ليس فيها تحليل منهجي للمرض، أعني دراسة مرضية للمجتمع الإسلامي، بحيث لا تدع مجالاً للظن حول المرض، الذي يتألم منه منذ قرون».

وقد كان هذا من أوجه النقد التي وجهها إلى جهود بعض المصلحين المهمومين بقضية النهضة، فقد وصف كل منهم أوضاع المجتمع الإسلامي

وأمراضه، تبعًا لرأيه أو لمزاجه أو مهنته، على حين أن كل هذه التشخيصات لا تتناول جوهر المرض، بل تتحدث عن أعراضه، ولا تتناوله في جملته بل في أجزائه. وقد نتج عن هذا أنهم ظلوا نصف قرن لا يعالجون المرض نفسه، وإنما يعالجون أعراضه.

ثم نجده - في مناسبة أخرى- يؤكد على النظرة الشاملة والمنهجية في التعامل مع المشكلات؛ لأن ذلك هو المدخل الطبيعي الناجح لحسن فهمها، ووضع السبل الناجعة لمواجهتها، يقول: «وآيًا ما كان الأمر فإن عملية إعادة التنظيم والتوجيه ينبغي أن تكون المهمة الأولى في خطة النهضة الإسلامية، لأن تحقيقها هو الذي يوجد الشرط الأول لتحويل الجهود في نطاق هذه النهضة إلى جهود فعالة».

وقد كان مالك حريصًا على أن يربط بين ضرورة التشخيص المنهجي الشامل للمرض، دون وقوف عند أعراضه الظاهرة، وبين المواجهة الحقيقية له؛ لأن التشخيص الدقيق دون علاج لن يؤدي إلى التغلب عليه أو الشفاء منه «فإن الحديث عن المرض أو الشعور به لا يعني بداهة الدواء». ويكشف هذا القول عن إحدى خصائص تفكير مالك، وهي تلك التي تعني بالربط بين الفكر والعمل، كما يكشف عن منطقه العملي الذي طالما تحدث عنه، وجعل الإعراض عنه سببًا من الأسباب التي أدت إلى تخلف المسلمين.

وانطلاقًا من هذا التصور المنهجي الشامل الذي دعا إليه مالك وجدناه ينظر إلى النهضة المأمولة من ناحيتين:

١- تلك التي تتصل بالماضي، أي بخلاصة التدهور، وتشعبها في الأنفس والأشياء.

٢- تلك التي تتصل بخمائر المصير، وجذور المستقبل.

ومن الطبيعي أن تحظى الناحية الأولى بالأولوية والسبق، فالتخلية قبل التحلية كما يقول الصوفية، ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح كما يقول

الفقهاء والأصوليون، ومن هنا وجدناه يدعو إلى معرفة الجوانب السلبية أولاً «وربما رأينا أن من الضروري- على الأقل- أن تقوم ألوان النشاط الدالة على يقظة الضمير الإسلامي في مختلف قطاعات الحياة الاجتماعية، على أساس دراسة علمية للعوامل السلبية، وأسباب العطل، الضارب بطنبه في حياتنا».

والهدم- إذن- ينبغي أن يكون سابقًا على البناء؛ لأن العوامل السلبية تنال من قوة الأساس وصلابته، وتؤدي إلى إصابته بالضعف والهشاشة، ولذلك كان من أول الواجبات لديه «تصفية عاداتنا وتقاليدنا، وإطارنا الخلقي والاجتماعي مما فيه من عوامل قتالة، ورمم لا فائدة منها، حتى يصفو الجو للعوامل الحية والداعية للحياة. ولن تتأتى هذه التصفية إلا بفكر جديد، يؤدي إلى نقل المجتمع من وضع التدهور النهضة».

ويمكن- بناء على هذه النصوص وأمثالها لدى مالك - أن نقسم حديثه عن النهضة إلى قسمين يمثلان منهجه ونظريته الشاملة للمسألة، والقسم الأول منهما ذو طابع نقدي، أما الثاني فهو الجانب الإيجابي.

أولاً- الجانب النقدي:

وينقسم هذا الجانب- كذلك- إلى قسمين، يهتم أولهما بموقفه من أهم حركات الإصلاح والتجديد التي ظهرت- قبله- في العالم الإسلامي، ويتجه الثاني إلى نقد الجوانب الفكرية والنفسية والاجتماعية والسلوكية السائدة في المجتمع الإسلامي، والتي تعد من معوقات النهضة؛ بحيث يعد التخلص منها أو تصحيحها من العوامل الضرورية التي يلزم القيام بها لتحقيق هذه النهضة الموجودة.

١- حركات النهضة:

يقسم مالك هذه الحركات إلى تيارين:

أ- تيار الإصلاح الذي ارتبط بالضمير المسلم، والمفاهيم الإسلامية والتجربة التاريخية الإسلامية العريقة التي شهدها المجتمع الإسلامي عدة قرون.

ب- تيار التجديد الذي يمثل مطامح وتوجهات طائفة اجتماعية جديدة تخرجت في المدرسة الغربية كما يقول.

وينتمي إلى التيار الأول عديد من المفكرين من أمثال الشيخ محمد بن عبد الوهاب وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال، وينتمي إلى التيار الثاني دعاة التجديد على الطريقة الغربية من أمثال: السير أحمد خان في الهند، ومصطفى كمال أتاتورك في تركيا، والشيخ على عبد الرازق في مصر[١].

ويربط مالك بين تيار الإصلاح وفكر ابن تيمية (٧٢٨هـ) الذي يصفه بأنه لم يكن مجرد عالم كسائر الشيوخ. ولا متصوفًا كالغزالي (٥٠٥هـ) «ولكنه كان مجاهدًا يدعو إلى التجديد الروحي والاجتماعي في العالم الإسلامي»[٢]. وقد وجدت أفكاره الفرصة للتطبيق عندما اعتنقتها الحركة الوهابية التي رفع لواءها الشيخ محمد بن عبد الوهاب، والتي اكتسحها محمد علي بإيعاز من الدولة العثمانية، وتأييد من الدول الغربية ١٨٢٠م[٣].

ثم وجدت هذه الحركة الضمير الذي يعكسها في العالم الإسلامي الحديث، وتمثل ذلك في جمال الدين الأفغاني الذي كان رجلاً ذا ثقافة فريدة، اعتبرت فاتحة عهد رجل الثقافة والعلم في العالم الإسلامي الحديث.

---

(١) انظر: وجهة العالم الإسلامي، ص ٤٢- ٤٦، ٥٦، ٥٧؛ ومشكلة الأفكار، ص ١٣٨. وقد أشرنا إلى هؤلاء على أنهم نماذج فقط، وإلا فإنه يشير إلى آخرين غيرهم، ومن أهم من ترد الإشارة إليهم من أعلام التيار الأول: الشيخ عبد الحميد بن باديس، ومن أهم من ترد الإشارة إليهم من أعلام التيار الثاني وإن تكن إشارته إليه موجزة: الدكتور طه حسين. انظر مثلا: وجهة العالم الإسلامي، ص ٤٥، ٧٩، ١٤٥- ١٤٩ ومواطن أخرى. وكلامه عن هؤلاء جميعا يطول، وليس أمامنا من سبيل إلا الإيجاز، والاكتفاء بالإشارة إلى أهم ما تحدث به عنهم: عرضا ونقدا.

(٢) وجهة العالم الإسلامي، ص ٤٣.

(٣) السابق: الموضع نفسه، وانظر لرأيه في الحركة الوهابية واعتزازه بها في: مذكرات شاهد للقرن، ص ٣٠٦ ثم ٢٢٨، ٢٣٥، ٢٨٢ ومواطن أخرى.

وقد بذل الأفغاني جهده في جانبين:

- مقاومة نظم الحكم القائمة آنذاك، كما يعيد بناء التنظيم السياسي في العالم الإسلامي على أساس الأخوة الإسلامية، التي تمزقت في صِفِّين، وبددتها النظم الاستعمارية نهائيًا.
- مكافحة المذهب الطبيعي المادي الذي عززته نظرية التطور التي قال بها دارون، والذي تسللت أفكاره على بعض دعاة التجديد في العالم الإسلامي كأحمد خان في الهند(١).

ويرى مالك أن الأفغاني قد أحيا الضمير المسلم، وفجر المأساة التي يعيشها المسلمون، وأيقظ شعورهم بها، ولقد كان رائدًا من روّاد الحركة الإصلاحية الحديثة بما حمل من قلق، كان ينقله معه أينما حل، وهو القلق الذي أخرج الحياة الإسلامية من الركود والسبات والسكون، ودفعها للبحث عن طريق جديد. وقد كان- كذلك - رائدًا فيما بذله من جهد لإعادة التنظيم السياسي للعالم الإسلامي، ولعل مالكًا يشير هنا إلى دعوة الأفغاني إلى الجامعة الإسلامية التي يرجى من ورائها العمل على توحيد العالم الإسلامي، وتحرير أرضه من الاستعمار الغربي(٢).

وعلى الرغم من هذا الدور الكبير الذي قام به الأفغاني في البحث والإحياء، والدعوة إلى الوحدة الإسلامية، والحرية السياسية، والتخلص من براثن الاستعمار- يرى مالك أن دور الأفغاني لم يكن دور مفكر، يتعمق المشكلات لينضج حلولها؛ فإن مزاجه الحاد لم يكن ليسمح له بذلك، ولكنه كان ثائرًا مجاهدًا يبذر بذور الثورة في كل مكان حل به، دون أن يضع خططًا أو يؤصل منهجًا للتنفيذ والتعمير.

ويمكن القول- هنا - بأن ذلك هو شأن المفكرين في العادة، وهو القدر المستطاع بالنسبة لهم، فحسبهم أن يوقظوا العقول، ويثيروا الأفكار، ويحددوا

---

(١) انظر: وجهة العالم الإسلامي، ص ٤٤.

(٢) السابق، ص ٤٥.

الوجهة، ويرسموا معالم الطريق، ثم يأتي غيرهم ممن تتاح لهم فرصة التطبيق والتنفيذ لينقلوا ذلك من الفكر إلى العمل، ومن الحلم إلى الواقع، وهذا هو الفرق ما بين المفكر الفيلسوف، ورجل الدولة أو الثائر.

وهذا ما ينطبق على مالك نفسه، وعلى غيره من دعاة الإصلاح أو التجديد. ولو حاكمنا مالكًا إلى هذا الوجه من أوجه النقد لانطبق عليه كما انطبق من قبل- في رأيه- على الأفغاني.

ويضيف مالك - إلى ما سبق - أن جهود الأفغاني الرامية إلى إعادة تنظيم العالم الإسلامي قد اتجهت إلى تنظيم جموع الشعب وإصلاح القوانين، ولكنه لم يقصد إصلاح الإنسان من أوجه الضعف التي توطنت نفسه وقيمه منذ عصر ما بعد الموحدين[1].

ولقائل أن يقول: إن إصلاح النظم والقوانين ذو تأثير فعال في إصلاح النفوس، وتغيير منظومة القيم السائدة إلى ما هو أفضل، ولعل انشغاله بالسياسة، وتنقلاته الكثيرة في أرجاء العالم الإسلامي، وعلاقاته المضطربة بالحكام في كثير من البلاد التي عاش فيها كان لها الأثر الأكبر في تحديد اهتماماته وأولوياته، ولعله لو أتيح له قدر مناسب من الاستقرار والهدوء اللازم لإنضاج الأفكار، وشمول الرؤية، والبحث عن الوسائل الملائمة للتطبيق لجاءت أفكاره أكثر شمولاً، ولكن ذلك كله لم يكن متاحًا له على النحو الذي يريد.

وينتهي مالك إلى القول بأنه إذا كان جمال الدين «باعث الحركة الإصلاحية، ورائدها، وما زال بطلها الأسطوري في العصر الحديث، فإنه لم يكن في ذاته مصلحًا بمعنى الكلمة»[2].

ولعل هذا الحكم لا يخلو من قدر من التجني، إذا روعيت ظروف الواقع الذي عاش فيه الأفغاني، ووطأة القوى والعوامل المؤثرة فيه، وهي ظروف

(١) وجهة العالم الإسلامي، ص ٤٤، ٤٥.

(٢) السابق ص٤٦.

وقوى لا يكفي لزحزحتها رجل واحد، مهما كانت مواهبه؛ ولذلك كان العالم الإسلامي بحاجة إلى جهود كثيرة متوالية يكمل بعضها بعضًا، حتى تتحقق له غاياته في الحرية والتقدم والنهضة.

وجاء الشيخ محمد عبده (١٩٠٥م) ليتسلم الراية من شيخه الأفغاني، ويقول مالك: إن الشيخ محمد عبده قد نظر إلى المأساة الإسلامية نظرة أخرى غير نظرة الأفغاني، فقد نظر إليها بوصفها مشكلة اجتماعية، على حين أن أستاذه الأفغاني نظر إليها بوصفها مشكلة سياسية. وقد رأى أن يبدأ خطواته الأوَل في الإصلاح الاجتماعي بإصلاح الفرد. ووجد أساس هذه الفكرة في كتاب الله، حيث قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[الرعد: ١١]، ويدل ذلك على أنه وضع يده على البداية الصحيحة للإصلاح، ولكن الشيخ ما لبث أن اتخذ لذلك وسيلة ستكون موضع مؤاخذة مالك في تقويمه لهذه الجهود، ذلك أن الشيخ محمد عبده جعل وسيلته إلى إصلاح الفرد أن يبدأ بإصلاح علم الكلام، ليكون سبيلاً إلى تغيير الناس.

وهنا يتوجه مالك بالنقد الأول الذي يفكر فيه أن المسلم لم يتخل عن عقيدته، فلقد ظل مؤمنًا متدينًا «ولكن عقيدته تجردت من فاعليتها؛ لأنها فقدت إشعاعها الاجتماعي.. وعليه، فليست المشكلة أن نُعَلِّم المسلم عقيدة يملكها؛ وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية، وتأثيرها الاجتماعي. وفي كلمة واحدة، إن مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن تشعره بوجوده، وتملأ به نفسه، باعتباره مصدرًا للطاقة.. وليس هذا من شأن علم الكلام»[1]. وكان مما أخذه على علم الكلام أيضا أنه يمجد الجدال وتباين الآراء، ثم هو- في الوقت ذاته- يشوه المشكلة الإسلامية ويفسد طبيعتها، حين يفصل ما بين المسلم والنموذج الأول الذي عاشه المسلمون الأوائل، وإذن فهو يفصل ما بينه وبين السلف الأولين، ولهذا «لا يواجه مشكلة الوظيفة الاجتماعية

---

(١) وجهة العالم الإسلامي، ص ٤٨. وهو يشير- كذلك - إلى أن التصوف لا يصلح لذلك أيضا. الموضع نفسه.

للدين؛ لأن المؤمن لا يفيد شيئا من مدرسة تُعلّمه وجود الله فحسب، دون أن تلقنه مبادئ الرجوع للسلف»[١].

ولسنا في مقام تقديم هذه الانتقادات الموجهة إلى علم الكلام، ولكننا نشير إلى ما يلي:

- إن جهود الشيخ محمد عبده لم تقتصر على تجديد علم الكلام أو إصلاحه، بل إن جهوده كانت شاملة، فقد دعا إلى إصلاح اللغة العربية، كما دعا إلى إصلاح الأزهر والإفتاء، وتجديد الحياة الإسلامية بصفة عامة، كما كانت له جهوده في مناقشة بعض المستشرقين وغيرهم من المفكرين كفرح أنطون وغيره، وقد كتب الكتب والرسائل في بيان فضائل الإسلام بوصفه دين العلم والمدنية. ولم تكن جهود الشيخ مقصورة على تأليف رسالة، كما يفهم من كلام مالك، بل كانت جهوده شاملة، كما تدل عليها كتاباته النظرية، ومواقفه العملية[٢].

ولعل مالكا - بسبب ظروف وجوده في الجزائر وفرنسا- لم تتح له فرصة الاتصال بهذا التراث كله، ولعل معرفته بفكر الشيخ محمد عبده قد اعتمدت- في المقام الأول- على كتاب رسالة التوحيد، وهذا ما يفسر تصويره لجهود الشيخ وحصرها فى تجديد علم الكلام، ولكن الدراية الكاملة بما قدمه الشيخ توضح أن الدائرة كانت أوسع بكثير مما ذكره مالك عنه.

ثم يمكن الإشارة إلى أن جهود الشيخ محمد عبده في مجال تجديد علم الكلام قد اتجهت - في بعض جوانبها - إلى مسائل ذات صلة وثيقة بالإصلاح والنهضة بالمفهوم الصحيح لها.

ويكفي أن نستحضر هنا - على سبيل المثال فقط - ما قام به الشيخ محمد عبده من بيان للفهم الصحيح لعقيدة القضاء والقدر التي فهمها بعض الناس خطأ

---

(١) وجهة العالم الإسلامي، ص ٤٩.

(٢) راجع هنا: الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، جمع وتقديم وتحقيق د/ محمد عمارة، في خمسة مجلدات، طبع دار الشروق، ط١/ ١٩٩٣.

على أنها عقيدة في الجبر، وإلغاء الإرادة الإنسانية، ومن شأن هذا الفهم الخاطئ أن يقعد الناس عن السعي والكدح والبناء والتغيير، وأن يجعلهم أسرى لمفاهيم مغلوطة من الاستسلام والرضا، وقد كان الشيخ محمد عبده حريصًا على بيان الفهم الصحيح لهذه العقيدة، وما يترتب عليها من حركة ونشاط وتعمير[١] وينطبق ذلك على حديثه عن التوكل والخلط بينه وبين التواكل[٢]، وعلى حديثه عن تحرير الفهم من التقليد، وإعادة الاعتبار إلى العقل، والإفادة مما أودعه الله فيه من القوى وبيان جناية الجمود على المسلمين[٣].

على أن هذه الملاحظات النقدية التي وجهها مالك بن بني إلى ما قدمه الشيخ محمد عبده لم تمنعه من الإشادة به والثناء عليه. وكان مما قاله- في هذا الصدد - : أن جزءًا كبيرًا مما حققه العالم الإسلامي، راجع إلى مجهود الشيخ ومدرسته، وأنه أحدث حركة فكرية لم يقع مثلها منذ عهد ابن خلدون، وأن عمله في الأزهر قد مزق الصمت الذي خيم على الجامعات الإسلامية القديمة، يضاف إلى ذلك أن توجهه الإصلاحي قد أدى إلى أن يظهر في الثقافة الإسلامية التقليدية اتجاه يحث على مقاومة ضغوط الأفكار الغربية[٤].

- أما تيار التجديد فقد حظي ببعض الإشارات في كلام مالك بن نبي، وحديثه عنه يتسم بالإيجاز الذي لا يتكافأ مع تأثيره في العالم الإسلامي، من الناحيتين السياسية والثقافية، ولعل ذلك يرجع إلى موقفه المبدئي، واختياره الأساسي للإسلام بوصفه الطريق الأمثل للنهضة، وأن آخر هذه

---

(١) انظر: الأعمال الكاملة، في مواطن عديدة منها مجلد ٣/٢٢٥- ٢٢٩، ٤٠٢- ٤٠٦، ٤٩٥- ٥٠٠.

(٢) السابق ٣/١٦٣- ١٦٥.

(٣) السابق ٣/٢٩٦ وما بعدها، ٣٣٩ وما بعدها، ٣٥٨ وما بعدها.

(٤) انظر: وجهة العالم الإسلامي، ص ٤٩، ٥٠؛ وانظر: مشكلة الأفكار، ص ١٣٨ وهو يقول عن كتاب رسالة التوحيد إنه أحد كتابين أثرا في تكوينه وتحوله الفكري. انظر: مذكرات شاهد للقرن، ص ٦٦.

الأمة لا يصلح إلا بما صلح به أولها[١]، وأن العالم الإسلامي لا يستطيع في غمرة الفوضى التي تحيط بالعالم كله أن يجد هداه خارج حدوده[٢].

ولا يخلو كلامه - على كل حال - من بعض الانتقادات التي يوجهها إلى هذا التيار، وليس هذا بمستغرب، إذا ما تذكرنا انتقاداته التي وجهها إلى أفكار الأفغاني ومحمد عبده. وهو يصفه بأنه أقل عمقًا وأكثر سطحية[٣]، وهو يأخذ على بعض اتجاهاته اللجوء إلى العنف، وكان يشير بذلك إلى الحركة الكمالية في تركيا[٤]، كما يأخذ على بعض الاتجاهات الأخرى أنها بالغت في نزعتها التحريرية حتى وصلت إلى حد التناقض مع الأسس والقيم الإسلامية الثابتة، وينطبق ذلك على الشيخ علي عبد الرازق صاحب كتاب: "الإسلام وأصول الحكم"، وهو الأزهري القديم، الذي أصبح تلميذ أكسفورد، الذي «لا يصل إلى حد التحرر من الكلاسيكية المزيفة لما بعد الموحدين فحسب، بل إن تحرره تجاوز ذلك إلى التخلص من منهج الأصل الإسلامي، حين يجعل موضع التساؤل قيمه وأفكاره الأساسية، وذلك عندما ناقش مثلاً فكرة الخلافة»[٥].

وقد كان مما أخذه على هذا التيار- بصفة عامة- أن أصحابه لم يتصلوا بأصول الفكر الغربي، ولم يعرفوا الحياة - لدى الغربيين- على حقيقتها، ولم يهتموا بواقعها، ولم يدرسوا جذورها ومراحل تطورها، أي أنهم اهتموا بالشكل دون المضمون. ثم إنهم قد انعدمت لديهم فكرة النهضة ذاتها، لأنهم لم يخالطوا حياة بلادهم إلا في الميدان السياسي، ولم يروا مشكلة الفرد المسلم، بل رأوا مشكلة النظم السياسية على النمط الأوروبي، والأمر- بعد هذا- لا يعدو أن يكون

---

(١) انظر: ميلاد مجتمع ٤/١.

(٢) انظر: وجهة العالم الإسلامي، ص ١٢.

(٣) السابق، ص ٤٢.

(٤) السابق، ص ٥٦.

(٥) مشكلة الأفكار، ص ١٣٨.

غرامًا بالمستحدثات. فسبيلها الوحيد هو أن نجعل من المسلم زبونًا مقلدًا، دون أصالة، لحضارة غربية، تفتح أبواب متاجرها، أكثر من تفتح أبواب مدارسها[١].

ومع هذا النقد الحاسم لأفكار هذا التيار- يذكر مالك أن هذا الاتجاه لا يخلو من جوانب إيجابية، لعل من أبرزها ما أصابه أصحابه من نجاح في بلورة الوعي الجماعي للجماهير المسلمة، وأنهم قد دَلّوا الناس على أهداف عملية صالحة لانتزاع هذه الجماهير من نزعات الاستهتار والركود «أما في المجال الفكري: فإذا كانت الحركة الحديثة لم تأت بعناصر ثقافية لعدم اتصالها الواقعي بالحضارة الحديثة، ولانفصالها الفعلي عن ماضي ما بعد الموحدين، فإنها قد خلقت - بما جلبت من الغرب - تيارًا من الأفكار، صالحًا للمناقشة. وإليه يرجع الفضل في أنه وضع على بساط البحث جميع المقاييس التقليدية[٢].

- ويتوجه مالك بن نبي بعدد من الانتقادات التي يشترك فيها دعاة الإصلاح والتجديد معا. ومن هذه الانتقادات ما يلي:

أ- عدم تخصيص غاية النهضة بصورة واضحة.

ب- عدم تشخيص المشكلات الاجتماعية تشخيصًا صحيحًا.

ج- عدم تحديد الوسائل تحديدا يناسب الغاية المنشودة والإمكانات.

ويتحدث عن العنصر الأول من هذه العناصر فيقول: «وإن نظرة واحدة إلى نهضتنا البعيدة، حينما نهضنا على صوت زعمائنا الأقدمين كجمال الدين ومحمد عبده والشيخ رشيد رضا، حينما سمعنا هذه الأصوات الجليلة، وأيقظتنا من سباتنا، أين توجهنا؟ إننا توجهنا بالطبع إلى طريق الحضارة، ولكنا بكل أسف، من غير أن نحدد الهدف، ونوضح معالم الطريق»[٣] وينطبق ذلك على

---

(١) وجهة العالم الإسلامي، ص ٦٤، ٦٥.

(٢) السابق، ص ٦٦.

(٣) مالك بن نبي: تأملات، إصدار ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، ١٩٧٩، ص ١٨٦. وانظر مواطن أخرى للنقد في: وجهة العالم الإسلامي، ص ٥٥، ٦٣- ٦٦، ٧٥، ٧٦.

الحركة الحديثة التي لم يكن لها في الواقع نظرية محددة، لا في الأهداف ولا في الوسائل[١] ويدلل مالك على صحة هذا النقد بالمقارنة بين الاتجاه إلى النهضة في العالم الإسلامي، وبين التجربة اليابانية التي كان المجتمع فيها أشبه بخلية نحل، تعمل فيها كل نحلة لمصلحة عامة في إطار فكرة عامة، لكن العرب لم يكونوا كذلك. وقد اختلف- كذلك- موقف الحضارتين العربية التي تمسك بمفاتيح القوة والتقدم المادي في العصر الحديث، وهو يلخص ذلك في عبارة حاسمة بقوله: إن اليابان وقفت من الحضارة الغربية موقف التلميذ، ووقفنا منها موقف الزبون، وأنهم استوردوا من أوربا أفكارا، بينما استوردنا منها الأشياء، بل استوردنا الرذائل في كثير من الأحيان، قبل أن نأخذ منها بعض الأشياء الطيبة[٢] وكان على الجميع أن ينتبهوا إلى أن حاجتنا لم تكن هي أن نجمع العناصر من هنا وهناك، لكي نؤلف منها تلفيقًا، بل كان علينا أن نوجد- بواسطة منهج يقوم على التحليل- العناصر الأساسية التي تسهم في خلق تركيب حضاري[٣].

٢- نقده للجوانب الفكرية والاجتماعية:

جاء نقد مالك لهذه الجوانب شاملاً لكثير من جوانب الحياة الاجتماعية والفردية، وقد كان حريصًا على تتبعها تتبعًا يكاد يصل إلى حد الاستقصاء، وكانت ملاحظته لهذه الجوانب ثمرة لاحتكاكه المباشر بالظواهر الاجتماعية أحيانًا، كما كانت لتأمله العميق في محنة العالم الإسلامي أحيانا أخرى، وكان إدراكه للقصور في بعض الجوانب أثرًا من آثار المقارنة بين حياة المسلمين: أفرادًا وجماعات ونظمًا، وحياة شعوب وأمم أخرى في اليابان والهند، وفي الحضارة الأوروبية على وجه الخصوص.

---

(١) تأملات، ص ١٢.

(٢) وجهة العالم الإسلامي، ص ٦٥.

(٣) تأملات، ص ١٦٢- ١٦٤، ١٨٥، وانظر كذلك: القضايا الكبرى، مالك بن نبي، دار الفكر سوريا، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط ٢٠٠٠، ص ٥٢- ٥٤.

ولن يتأتى لنا - هنا، بسبب ضيق المقام - أن نستقصي كل ملاحظاته وانتقاداته، ولكننا سنشير إلى بعض ما هو مهم منها:

وكان من أهم ما لاحظه من تلك الأمراض والسلبيات التي تنخر في بنية المجتمع الإسلامي: انطفاء جذوة العقيدة المحركة، وتحولها إلى طقوس وتقاليد جوفاء، خالية من الحياة والتأثير. وأدى ذلك إلى توقف العالم الإسلامي عن تلك الحركة التي أثمرتها الدفعة القرآنية، وأدت إلى نشوء الحضارة الإسلامية في الماضي، وهو يشبه هذا التوقف بتوقف المحرك عندما يستنفد آخر قطرة من الوقود، وما كان لأي معرض زمني (أي دنيوي غير ديني) أن يقوم خلال التاريخ مقام المنيع الوحيد للطاقة الإنسانية، ألا وهو الإيمان. ولذا لم تستطع النهضة الحديثة أن تمنح العالم الإسلامي حركة، لم يعد هو في ذاته يملك مصدرها[1].

ثم يأتي خمود الفكر وانطفاء جذوته ليمثل مرضًا آخر، يصيب المجتمع الإسلامي بالعجز ويفقده الحيوية، والقدرة على مواجهة المشكلات. ويشير مالك هنا إلى تخلف الاجتهاد، الذي كان هو الوجهة الأساسية للفكر الإسلامي في عصره الذهبي[2].

ولكن التقليد حل محل هذا الاجتهاد، وعجز الفكر عن ملاحقة الواقع، وأصيبت العقول بالتوقف عن الإبداع، وشاعت في أفق المجتمع أفكار ميتة، يعد استمرارها من عوائق التطور والتجديد والنهضة؛ لأن «تصفية الأفكار الميتة، وتنقية الأفكار المميتة يعتبران الأساس الأول لأية نهضة حقة»[3].

- ثم وقعت القطيعة والانفصال بين الفكر والعمل، اللذين يلزم أن يكون بينهما رباط منطقي، وتلازم عضوي. فالفكر يقود العمل ويوجهه، والعمل

---

(١) وجهة العالم الإسلامي، ص ٨٨، ٨٩.

(٢) مالك بن نبي: فكرة الإفريقية الأسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ط ٢، دار الفكر، بيروت، ١٩٧١، ص ٢٣٤.

(٣) وجهة العالم الإسلامي، ص ٧٨.

يحقق الفكر، وينميه ويصوبه، ويؤدي هذا التكامل إلى إثراء الفكر والحياة الاجتماعية، لكن الأفكار تحولت- في حياة المسلمين- إلى كلام، ليس له تأثير في الواقع «وإذا انعدمت العلاقة بين الكلام والعمل أصبح الكلام هذرًا»(١) وأصبحنا بين خطرين «فإما فكرة لا تحقق، وإما عمل لا يتصل بجهد فكري»(٢) ويحدث ذلك على مستوى الحياة الاجتماعية، والحياة الفردية على حد سواء(٣)، ولذلك يمكن القول بأن المجتمع الإسلامي لم يعد يعيش طبقًا لمبادئ الإسلام، بل الأصح أن يقال: إنه يتكلم تبعًا لمبادئ القرآن، لعدم وجود المنطق العملي في سلوكه»(٤).

وفي ظل هذا الفصل بين الفكر والعمل يسود الجدل، ومن الآثار الخطيرة للجدل أن المتجادلين لم يكونوا يبحثون عن حقائق يمكن اختيارها والتأكد منها، بل إنهم كانوا يبحثون عن براهين، ولم يكن المجادل معنيا بالاستماع لمحدثه، بل إنه كان يغرقه في طوفان من الكلام. ويشير مالك إلى خطورة الجدل وآثاره على المجتمع فيقول: «والجدل من أضر الأمور على كيان الأمة؛ إذ هو يقوم - في عمومه - على هيام أحمق بالكلمات »(٥) ومما يزيد من خطر هذا الداء أن الغرام بالكلمات أعظم خطرا من الغرام بالمعدن أو الرخام أو الحجر، وهو يؤدي إلى أن يفقد الإنسان حاسة تقدير الأمور على وجهها الصحيح، وهو أمر لازم لكل جهد إيجابي من أجل البناء»(٦)، ويشير مالك إلى أن المثل الأعلى قد ظل متمثلاً في أن يصبح الإنسان بحر علم، يزدرد العلم، دون أن يكون له دور

---

(١) وجهة العالم الإسلامى، ص ٧٢.

(٢) السابق، ص ٦٣.

(٣) السابق، ص ٧٥.

(٤) السابق، ص ٦٣، ٦٤، ٧٥، ٧٦.

(٥) شروط النهضة، ص ١٤٦، ١٤٧؛ ومشكلة الثقافة، ص ٨٤.

(٦) وجهة العالم الإسلامي، ص ٥٢. ويضرب مثالا للغرام بالكلام الذي ليس له دلالة واقعية بالألقاب الفخمة التي تتقدم أسماء بعض ذوي المناصب العليا في المجتمعات الإسلامية.

اجتماعي. ويذكر مالك مثالاً لا يخلو من الأسى فيقول: «وأي درس في التفسير يتيح لنا ملاحظة تفاهة ثقافتنا الراهنة التي استعبدتها الألفاظ، فلم تعد تعبر عن اهتمام بالعمل، بل عن مجرد الشهرة على الكلام»(١).

وصحب ذلك ارتباط الفكر بالماضي، وعدم ارتباطه بالحاضر والمستقبل، وبذلك فقد الفكر ريادته، وعجز عن استشراف المستقبل، والتنبؤ به، وعني بالترديد، بدلا من التجديد(٢).

- ولم يقتصر الأمر على هذه الآفات الجسيمة، التي تتصل بالعقيدة والفكر وما يترتب عليهما من عمل، بل إنه امتد إلى نطاق الحياة الاجتماعية، التي سادها التفكك، وتقطعت فيها الأواصر، وافتقدت الترابط، الذي هو سمة من سمات المجتمعات الحية الناهضة. ويرى مالك أن علاج هذه الأدواء الاجتماعية لا يتحقق بمجرد الدعوة إلى الأخوة، بل إنه يحتاج إلى ما هو أكثر قوة وتأثيرا، إن هذه المجتمعات تحتاج إلى المؤاخاة، يقول: «وما كان لثورة إسلامية أن تكون ذات أثر خلاق إلا إذا قامت على أساس المؤاخاة بين المسلمين، لا على أساس الأخوة الإسلامية. وفرق ما بين المؤاخاة وبين الأخوة، فإن الأولى تقوم على فعل ديناميكي، بينما الثانية عنوان على معنى مجرد أو شعور تحجر في نطاق الأدبيات»، ويكشف مالك عن المصدر الذي استقى منه فكرته هذه عندما يقول: «والمؤاخاة الفعلية هي الأساس الذي قام عليه المجتمع الإسلامي، مجتمع المهاجرين والأنصار»(٣).
- ويوجه مالك النظر إلى غلبة المواريث المتخلفة المنحدرة إلى الحياة الاجتماعية عبر القرون، وهي مواريث كانت ثمرة لجوٍّ شاع فيه

---

(١) وجهة العالم الإسلامي، ص٥٢.

(٢) السابق، ص ٥٣.

(٣) السابق، ص ٥٤.

الإفلاس الخلقي والاجتماعي والفلسفي والسياسي، ولا يزال لهذه المواريث وجود وحضور في الحياة المعاصرة، وهي أساس لكثير من النقائض التي ما زالت الشعوب الإسلامية تعاني منها[١].

وقد ضرب نماذج لهذه العيوب الفتاكة، فذكر منها: التفكير الذري الجزئي الذي يفتقد إلى الرؤية الكلية، والجهل، والفقر، وهو يذكر أن لدينا كثيرًا من المتعلمين والمثقفين، ولكنهم لا يفعلون الأشياء للقضاء على أمية الآخرين، كما يفعل آخرون ممن ينتسبون إلى مجتمعات أخرى غير إسلامية، أما الفقر فإنه ليس بالضخامة التي قد يتصورها بعض الناس، بل إنه يصف الفقر في بعض البلاد الإسلامية بأنه أسطورة. لكن الأغنياء الذين ليسوا قلة لا يهتمون برعاية اليتامى، ولا برعاية عمل ذي فائدة عامة، ثم إن اتفاقهم يخضع لألوان من الصرف والبذخ، وتضييع الأموال فيما لا يفيد، ويظهر ذلك في المناسبات الاجتماعية كالأعياد والمواسم والزواج والمآتم ونحوها[٢].

ويعترف مالك بأن الاستعمار من أشد ما تعرض له المجتمع الإسلامي، وهو ماحق للبلاد المستعمرة، ومستنزف لثرواتها، وموجه لثقافتها، وموقع لها في التبعية، وهو يتعامل معها بالاستبداد والهيمنة، وهو لا يستولي على الأرض والثروة فحسب، ولكنه يحاول الاستيلاء على الناس أيضا[٣].

لكن هناك ما هو أخطر من الاستعمار، إنه «القابلية للاستعمار» بحسب التعبير الذي استخدمه مالك بن نبي، وهو تعبير أثير لديه، وكثيرًا ما ردده في كتبه[٤] وهو يقصد به أن يفرق بين الاستعمار الظاهر الذي تقوم فيه دولة أجنبية

---

(١) وجهة العالم الإسلامى، ص ٤٦.

(٢) السابق، ص ٣٢ وما بعدها.

(٣) السابق، ص ٨٠- ٨٢.

(٤) مالك بن نبي: في مهب المعركة: إرهاصات الصورة، إصدار ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، سوريا، ١٩٨١، ص ١٧ ــ ٤٧؛ ووجهة العالم الإسلامي، ص ٩٩ وما بعدها، ١٢٥، ١٢٦.

أجنبية باحتلال دولة أخرى، وبين التقبل النفسي لآثار هذا الاستعمار، والرضا به، والتبعية له، وتقليده والخضوع له، وتحويل الحياة في هذا المجتمع- حتى بعد خلاء الاستعمار عن أرضه- إلى صورة من حياة المستعمر وثقافته، ومعنى ذلك أن يمتد تأثيره ويستمر، كما لو ظل الاستعمار على حاله، وهذه هي القابلية للاستعمار، وهي المسئولة عن كل الآثار المترتبة على الاستعمار نفسه، ولا بد من التخلص منها أولاً لكي يمكن التخلص من آثار الاستعمار، فالاستعمار نفسه لا يؤثر، ولا يستطيع التأثير إذا لم تساعده القابلية للاستعمار» وبعبارة أخرى:

«فالاستعمار وحده لا يستطيع شيئا»[1] وإذا كانت بعض البلاد الإسلامية - في عصر مالك - قد تحررت من الاستعمار فإن عليها أن تمحو آثاره النفسية والاجتماعية حتى تكتمل حريتها، وتتضح هويتها، وتنجح في تحديد طريقها بما يتلاءم مع ثقافتها. وقيمها الحضارية.

وهكذا يتعقب مالك بن نبي هذه العيوب والأمراض النفسية والاجتماعية، الداخلية منها والخارجية، ويضع يده على مواطن الداء؛ لأن ذلك من المقدمات الضرورية اللازمة للشفاء.

وفي ذلك يقول: «وطالما ظل مجتمعنا عاجزًا عن تصفية هذه الوارثة السلبية التي أسقطته منذ ستة قرون، وما دام متقاعسًا عن تجديد كيان الإنسان طبقا للتعاليم الإسلامية، ومناهج العلم الحديثة- فإن سعيه إلى توازن جديد لحياته، وتركيب جديد لتاريخه سيكون باطلاً عديم الجدوى»[2].

ثانيا- الجانب البنائي:

لم يكن النقد للعوامل السلبية مقصودًا لذاته عند مالك بن نبي، وإنما كان مقدمة ضرورية للبناء السليم الذي ينبغي أن تقوم عليه الحضارة.

---

(١) انظر مثلا: شروط النهضة، ص ٣٢٠، ٣٢٩ وما بعدها؛ في مهب المعركة، ص ٢١، ٣٧، بين الرشاد والتيه، دار الفكر، ١٩٨٦، ص ٣٥، ١٧٤؛ وجهة العالم الإسلامي، ص ٨٣، ٨٦، ٨٧، ١٤٣ ...إلخ.

(٢) بين الرشاد والتيه، ص ١٧٤، وانظر: وجهة العالم الإسلامي، ص ٨٧، ٩٨.

وقد ذهب مالك إلى أنه من الممكن أن تعرف الحضارة بأنها: «جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل عضو فيه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره»[١]، ويلاحظ أن الحضارة تأتي- هنا- بمفهوم شامل للعناصر المعنوية والمادية، ثم تأتي العوامل المعنوية سابقة على المادية، تأكيدًا على قيمتها وأهميتها وتأثيرها في العوامل المادية، ويرتبط هذا بأهمية الدين والأخلاق لبناء الحضارة، كما سيتضح هذا بعد قليل. ويلاحظ- كذلك- أن مالكًا يعرف الحضارة في حالة حركة وتطور، وهذا هو الوضع الأمثل للحضارة، التي تفقد فعاليتها وهويتها في حالة الركود أو السكون.

ويشير التعريف إلى أن الحضارة ذات صبغة اجتماعية؛ لأن الفرد لا يصنع حضارة؛ لأنه «إذا ركن إلى قدرته وحدها، وإرادته وحدها فإن هذا الفرد المنعزل والمنقطع عن كل اتصال بجماعته يصبح مجرد قشة ضعيفة، والفرد- إذن- يحقق ذاته بفضل إرادة وقدرة ليستا نابعتين منه، وإنما تنبعان من المجتمع الذي هو جزء منه» [٢].

والعلاقة وثيقة بين الحضارة والثقافة، إذ «إن أي تفكير في مشكلة الحضارة هو في جوهره تفكير في مشكلة الثقافة، وبذلك تكون الحضارة في جوهرها عبارة عن مجموع من القيم الثقافية المحققة»[٣].

والثقافة – عنده - هي المحيط الذي يحيط بالإنسان، وهي الإطار الذي يغذي جنين الحضارة في أحشائه، وهي الوسط الذي تتكون فيه جميع خصائص

---

(١) وجهة العالم الإسلامي، ص ٣٢.

(٢) مشكلة الأفكار، ص ٤٢.

(٣) السابق، ص ٤٢، ويبدو في هذا التعريف والتحديد تقليل من قوى الفرد وإمكاناته الذاتية، التي تتحول في بعض الأحيان إلى قوة موجهة للمجتمع كله، وربما كان المقصود الإشارة إلى أن الفرد- وحده- لا يصنع حضارة. وهذا معنى صحيح، ولكن التعبير عنه جاء على هذا النحو من المبالغة.

المجتمع المتحضر، وفيه تتشكل جميع خصائصه، وفيها تكون العادات المتجانسة، والعبقريات المتقاربة، والتقاليد المتكاملة، والأذواق المتناسبة «وبعبارة جامعة: هي كل ما يعطي الحضارة سمتها الخاصة»[١].

وللحضارة عناصر ومكونات، كما أن للنهضة الحضارية شروطا ومقتضيات، وقد أطال مالك الحديث عن ذلك، وسنشير إلى شيء من ذلك فيما يأتي:

١- عناصر بناء الحضارة:

تتكون الحضارة - عند مالك - من ثلاثة عناصر أساسية، هي: الإنسان، والتراب، والوقت، وقد تحدث عن هذه العناصر في مؤلفاته الأولى، مثل: شروط النهضة، وظل حريصا عليها، فيما ظهر بعد ذلك من مؤلفات، حتى إنه ليقول في واحد من مؤلفاته الأخيرة: «ولو سمح لي أن ألخص وجهة نظر عبرت عنها منذ ربع قرن قلت: إنه ليس من الضروري (ولا من الممكن) أن يكون لمجتمع فقير، المليارات من الذهب كي ينهض، وإنما ينهض بالرصيد الذي لا يستطيع الدهر أن ينقص من قيمته شيئًا، الرصيد الذي وضعته العناية الإلهية بين يديه: الإنسان والتراب والوقت».

أ- وليست هذه العناصر أو الأضلاع الثلاثة على درجة واحدة من الأهمية، بل إن الإنسان هو أهم هذه العناصر والأضلاع؛ لأن الإنسان هو صانع التاريخ والحضارة، وهو باني المجتمعات ومقيم العمران، ولا يتحقق ذلك له إلا إذا استثمر طاقاته ومواهبه وأحسن توجيهها. فإذا فعل ذلك فإنه يغير وجه التاريخ، أما إذا أصابه الخمول والخمود، وتحول من كائن اجتماعي ناهض إلى إنسان خامل فإنه لا يحرك ساكنا، ومن ثم يعجز عن تحريك التاريخ وبناء الحضارة[٢].

---

(١) مشكلة الثقافة، ص ٩٨.

(٢) بين الرشاد والتيه، ص ٦٠؛ وانظر: شروط النهضة، ص ٦٤، ٦٥، ١١٤، ١٢٣؛ تأملات، ص ١٦٨- ١٧٠، ١٩٦، ١٩٧؛ والقضايا الكبرى، ص ٥٤-٥٧.

والإنسان- كذلك - هو مبدع الأفكار وحاملها، وللأفكار قيمة عظمى في بناء الحضارات، ولذلك لا يقاس غنى المجتمع بكمية ما يملك من أشياء، بل بمقدار ما فيه من أفكار. ولقد يحدث أن تلم بالمجتمع ظروف أليمة تمحو منه عالم الأشياء محوا كاملا أو تفقده ميزة السيطرة على عالم الأفكار فيكون الخراب ماحقًا. أما إذا استطاع أن ينقذ أفكاره فإنه يكون قد أنقذ كل شيء؛ إذ إنه يستطيع أن يعيد بناء عالم الأشياء»(١).

والإنسان هو الذي يعطي العنصرين الآخرين قيمتهما، فهو الذي يعمل على الإسراع بعامل الزمن، وهو الذي يتفاعل مع العناصر المادية التي يتضمنها عنصر التراب، ثم هو- قبل ذلك وبعده- الذي يحمل ويتلقى الشرارة الروحية التي لا بد منها لحركة الحضارة، ويجب- إذن- بذل كل الجهود ليقوم الإنسان بدوره المنوط به. وتقوم التربية بدور مهم في تحقيق هذه المهمة الكبرى، وذلك بإعداد هذا الإنسان وتزويده بعناصر أربعة وهي:

- عنصر الأخلاق لتكوين الصلات الاجتماعية.
- عنصر الجمال لتكوين الذوق العام.
- منطق عملي لتحديد أشكال النشاط العام.
- الفن التطبيقي، الموائم لكل نوع من أنواع المجتمع، أو الصناعة حسب تعبير ابن خلدون(٢).

ويقول مالك، فيما يشبه الصرخة: «إن حاجتنا الأولى هي الإنسان الجديد، الإنسان المتحضر، الإنسان الذي يعود إلى التاريخ» (٣).

---

(١) تأملات، ص ١٢٩، ١٣١، ١٣٤؛ وانظر: ميلاد مجتمع ٣٤/١.

(٢) ميلاد مجتمع ٤٢/١، وهو يشير هنا إلى تجربة ألمانيا في الحرب العالمية الثانية التي هزمت فيها ألمانيا هزيمة ساحقة في الحرب، لكنها سرعان ما أعادت بناء كل شيء، بفضل رصيدها من الأفكار.

(٣) شروط النهضة، ص ١٣١، ١٣٢، وهو يشرح هذه العناصر شرحا مطولا يستمر حتى ص ١٩٦.

وعلى الرغم من هذه الأهمية التي يتبوأها الإنسان في بناء الحضارة وتغيير الواقع، ودفع المجتمعات في طريق النهضة والتطور، يذكر مالك أن الإنسان ليس هو العنصر الوحيد المؤثر، «فقد يحدث- في بعض الظروف التاريخية- أن يفقد مجتمع ما، شخصيته، ويمحى من التاريخ، ومع ذلك فإن عدد أفراده قد لا يتغير في هذه الحالة... وإنما أصبح الأفراد مجرد أنقاض لمجتمع بائد»(١).

ب- ويمثل «التراب»(٢) العنصر الثاني من عناصر بناء الحضارة، ويقصد به: المكان أو البيئة أو الوسط الذي تبدأ فيه الفكرة فعلها مستعينة بما يتضمنه المكان من إمكانات مادية وطبيعية، تعين الفكرة على الحياة والنمو، وهذا العنصر مهم؛ لأن الحضارة لا تنشأ من فراغ، ولا في فراغ.

ولا بد أن تكون البيئة التي تنشأ فيها الحضارة ملائمة لكي تحدث العناصر تأثيرها فيها. فالبيئة القاحلة أو دائمة الجفاف ليست بيئة مساعدة على وجود الحضارة، لكن الإنسان قد يتغلب- مع تطور الحضارة- على هذه العناصر المعوقة. أما إذا لم يتمكن الإنسان من التغلب على الظروف الطبيعية غير الملائمة فإنه يضطر إلى الهجرة إلى مكان آخر، وليست هذه الملاءمة محصورة في العوامل الطبيعية، بل إنها تمتد إلى الظروف الثقافية والاجتماعية أيضا، ولذلك قد تضطر بعض الأفكار التي يحملها البشر إلى الهجرة إلى بيئة أخرى تتقبل الأفكار وتحملها. وقد حدث هذا في بعض الحضارات الكبرى(٣).

---

(١) تأملات، ص ١٩٠، ١٩١.

(٢) ميلاد مجتمع ١/١١.

(٣) يفضل مالك استخدام هذا المصطلح بدلا من مصطلح مادة، لكي يتحاشى اللبس الذي يمكن أن يجر إليه استخدام مصطلح مادة؛ لأنها تعني في باب الأخلاق مفهوما مقابلا لكلمة روح، وتعني في باب العلوم التجريبية مقابلا لكلمة طاقة، وتستخدم في الفلسفة مقابلا لمصطلح المثالية. انظر: شروط النهضة، هامش ١، ص ٦٤، ٦٥.

ج- أما العنصر الثالث وهو الزمن: فهو الوعاء الذي يسمح بغرس الأفكار ونموها وتطورها، وهو الذي يمكن اختزاله أو إطالته، بتأثير العنصر الأول المتمثل في الإنسان، على حسب مقدار الفعالية من جهة أو التراخي من جهة أخرى.

والزمن هو رأسمال الإنسان والمجتمع، وهو «نهر قديم يعبر العالم منذ الأزل.. وهو يتدفق على السواء في أرض كل شعب، ومجال كل فرد، بفيض من الساعات اليومية التي لا تفيض، ولكنه في مجال ما يصير ثروة، وفي مجال آخر يتحول عدمًا، فهو يمرق خلال الحياة.. ولكنه نهر صامت، حتى إننا ننساه أحيانًا...»[١].

ويشير مالك- بأسى شديد- إلى المحنة الشديدة التي تتعلق بالزمن أو الوقت في العالم الإسلامي، فالوقت فيه ينتهي إلى عدم، والناس لا يدركون قيمة أجزائه، ولا يشعرون باتصاله الوثيق بالتاريخ، ولا يلاحظون علاقته بالتأثير والإنتاج. وهو معنى الحياة الحاضرة الذي ينقصنا «هذا المعنى الذي لم نكسبه بعد: هو مفهوم الزمن الداخل في تكوين الفكرة والنشاط، في تكوين المعاني والأشياء. فالحياة والتاريخ الخاضعان للتوقيت كان ومازال يفوتنا قطارهما. فنحن في حاجة ملحة إلى توقيت دقيق، وخطوات واسعة لكي نعوض تأخيرنا»[٢].

٢- أهمية العقيدة في بناء الحضارة:

إذا كانت الحضارة لا تقوم بالإنسان والتراب والوقت فإن الحضارة لا تبدأ عملها التاريخي، إذا ظلت هذه العناصر منفصلة، بعضها عن بعض، ولا بد - إذن- من تجميع هذه العناصر وتركيبها. لكن ذلك لا يتم بصورة تلقائية، وإلا لكان لزامًا- كما يقول مالك- أن تُنشئ كل جماعة من الجماعات البشرية حضارة

---

(١) انظر: ميلاد مجتمع، ص ٧٠، ٧١.

(٢) شروط النهضة، ص ٢١١.

«لكن هذا لم يحدث؛ لأن هنـاك جماعات بشرية ما زالت تعيش حتى الآن في حالة ما قبل الحضارة»[١].

ويختلف المؤرخون في تحديد هذا العامل المؤثر الذي يقوم بتركيب هذه العناصر، فالمؤرخ البريطاني: توينبي يرى أن أهم العوامل في توالد الحضارة يتمثل فيما أسماه: نظرية التحدي والاستجابة، فالتحدي يثير القوى الكامنة في المجتمع، ويؤدي إلى تعظيم طاقتها وقدرتها على المقاومة، ويؤدي ذلك إلى التغلب على الصعوبات والتحديات العارضة[٢].

لكن مالكًا ينقد هذا الرأي[٣] ويرتضي رأيًا آخر لبعض فلاسفة الحضارة والتاريخ ممن يذهبون إلى أن الدين هو أكثر العوامل تأثيرًا في بناء الحضارات[٤]. وهو يدعم هذا الرأي بما يستخلصه من وقائع التاريخ التي تنتمي إلى حضارات متعددة.

ويرى مالك أن الدين في تركيبه لعناصر الحضارة أشبه بتوصيل أطراف الأسلاك الكهربية، ويمكن تشبيهه- كذلك- بالعامل الوسيط في التفاعلات الكيميائية، فالأكسجين والأيدروجين لا يكونان الماء تلقائيا، بل إن ذلك التركيب يخضع لقانون معين يقتضي تدخل مركب ما، بدونه لا تتم عملية تكون الماء. «وبالمثل، لنا الحق الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة، بعضها ببعض».

---

(١) شروط النهضة، ص ٢١٢، وهو يقول: إن ذلك يحدث في العالم الإسلامي مع أن فلكيا عربيا مسلما هو أبو الحسن البراكشي يعتبر أول من أدرك صلة الزمن بنهضة العلم، ويمكن أن نضيف إلى هذا أن ذلك يحدث- الآن أيضا- مع أن أحمد زويل هو الذي نجح في اكتشاف أصغر جزء من أجزاء الزمن (حتى الآن) وهو الفيمتو ثانية.

(٢) السابق، ص ٦٤.

(٣) توينبي: مختصر دراسة التاريخ. ترجمة الأستاذ: محمد فؤاد شبل، مراجعة الأستاذ محمد شفيق غربال. لجنة التأليف والترجمة والنشر ط٢/ ١٩٦٦، ٢٢٣/١، انظر: مع أرنولد توينبي، ترجمة محمد عبد الله الشفقي. طبع الدار القومية للنشر، ١٩٦٤، ص ٣٢، ٣٣.

(٤) انظر:" القضايا الكبرى، ص ٥٨، ٥٩.

هذا العامل هو الفكرة الدينية التي رافقت- دائما- تركيب الحضارة خلال التاريخ[١]، ولذلك «ينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها»[٢].

وهو يقول في لهجة حاسمة، مستندة على الاستقرار التاريخي المستند إلى حضارات متعددة: «فالحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا من صورة وحي يهبط من السماء... أو هي على الأقل، تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي بالمعنى العام، فكأنما قُدِّر للإنسان ألا تشرق عليه شمس الحضارة، إلا حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية....»[٣] وينطبق ذلك على الحضارة البوذية التي يبرز الأثر الديني في تركيبها[٤].

وينتهي مالك من هذه الدراسات التاريخية إلى القول بأن «قوة التركيب لعناصر الحضارة خالدة في جوهر الدين، وليست ميزة خاصة بوقت ظهوره في التاريخ. فجوهر الدين- حسب العبارة الشائعة- مؤثر صالح في كل زمان ومكان»[٥].

ولا يكتفي الدين بتركيب هذه العناصر الثلاثة، بل إنه ينفخ فيها روح الحياة، وينقلها من وضعها الفطري البسيط إلى عناصر فعالة مثمرة، أي إنه

---

(١) انظر شروط النهضة، ص ٨٢، ٨٣، ٨٥، ٩٦؛ ميلاد مجتمع ١/ ٧٢، ٧٣، ٨٧؛ الظاهرة القرآنية، ترجمة د/ عبد الصبور شاهين، تقديم د/ محمد عبد الله دراز، والأستاذ محمود شاكر، دار الفكر، ١٩٨١، ص ٦٨.

(٢) شروط النهضة، ص ٦٦

(٣) السابق، ص ٧٥؛ وانظر ميلاد مجتمع ٦٦/١، ٦٧.

(٤) السابق، ص ٧٥ وانظر وجهة العالم الإسلامي، ص ٢٨.

(٥) السابق، ص ٨٧ وانظر: مشكلة الثقافة، ص ٨٧. وقد يقال: إن الحضارة الماركسية الشيوعية لا يتضح فيها دور العامل الديني؛ لأنها ترفض الدين، لكنه يوجه النظر إلى أنها تحولت عدد أصحابها إلى عقيدة تماثل في قوتها ودفعها عقائد المؤمنين بالأديان الكتابية، انظر: شروط النهضة وانظر: ميلاد مجتمع.

يمنحها قيمتها الاجتماعية، وهذا يجعل من الإنسان العضوي وحدة اجتماعية، ويجعل من الوقت- الذي ليس سوى مدة زمنية مقدرة بساعات تمر- وقتًا اجتماعيًا مقدرًا بساعات عمل، ومن التراب، الذي يقدم بصورة فردية مطلقة غذاء الإنسان... مجالاً مجهزًا مكيفًا تكييفًا فنيًا، يسد حاجات الحياة الاجتماعية الكثيرة. فالدين إذا، هو مركب القيم الاجتماعية[1].

ولا ينحصر الدين في كونه عقيدة كامنة في شعور الفرد، بل إنه ذو أثر في سلوك الفرد والمجتمع، وهو يؤدي إلى تماسكهما، وإقامة العلاقة بينهما على أساس من التراحم والتضحية، فالمجتمع لا يستطيع مجابهة أهوال الزمن إلا بجهد، تدعمه عقيدة لا يعتبرها الشك أبدا، ثم «إن التعاون بين الدولة والفرد لا بد له من جذور في عقيدة تستطيع أن تجعل ثمن الجهد محتملا، مهما كانت قيمته لدى صاحبه، فيضحي هكذا بمصلحته، وحتى بحياته في سبيل قضية مقدسة في نظره»[2].

ثم إن الدين يخلق نظامًا يستحيل فيه الفرد إلى أفراد كثيرين، وكلما ضعفت العلاقة الدينية تناقص هذا العدد، والعكس صحيح، وذلك ما يدل عليه قوله ﷺ: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا»، وهذا هو الدرس الذي أراد القرآن أن يعلمه النبي ﷺ حين قال له: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ...﴾[3] [الأنفال: ٦٣]، وبتأثير المعنى الديني في قلوب الأفراد تتجه الملايين من السواعد والعقول، ويندفع المجتمع لتحقيق أهدافه، والإنسان يكتسب – عندئذ – من فكرته الدينية معني الجماعة ومعنى الكفاح[4].

---

(١) وجهة العالم الإسلامي، ص ٢٨.

(٢) بين الرشاد والتيه، ص ٧٣، ٧٤.

(٣) انظر: ميلاد مجتمع ٦٨/١، ٦٩، وانظر كذلك ٩٧/١- ٩٩، والحديث عند البخاري في كتاب المظالم، باب نصر المظلوم ٩٨/٣ من طبعة استانبول ١٩٨١، وعند مسلم في كتاب البر والصلة، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم ٤٤٦/٥ طبعة الشعب.

(٤) انظر: مشكلة الثقافة، ص ٦٥.

ومن جهة أخرى يمد الدين المجتمعات بالفضائل الخلقية التي هي قوة جوهرية في تكوين الحضارات؛ لأن المجتمع لا يقوى على البقاء «بمقومات الفن والعلم والعقل فحسب، بل إن الروح، والروح وحدها، هي التي تتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، فحيثما فُقِدت الروح سقطت الحضارة وانحطت؛ لأن من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلا أن يهوى بتأثير الجاذبية» [١].

ومن شأن الدين الحي في النفس أن يؤثر في غرائز الفرد وأن يعمل على ضبطها وتهذيبها، وتنظيمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة الدينية، وعندئذ « يتحرر الفرد – جزئيا – من قانون الطبيعة المفطور في ذاته، ويخضع وجوده كله للمقتضيات الروحية التي أوجدتها الفكرة الدينية في نفسه، بحيث يمارس حياته في هذه الحالة الجديدة طبقًا لقانون الروح» [٢] وهكذا يعطى الدين القيمة والمعنى والدافع والهدف، ويحرك الطاقات البشرية[٣] ويحسن قيادة الحياة الاجتماعية في مجال السياسة والاقتصاد[٤].

ولا يقتصر دور الدين على هذه الجوانب، بل إن تأثيره ليمتد إلى التأثير في عقل الإنسان وفكره، فالعقل يفقد فعاليته إذا غابت القيم الإيمانية، ويفقد العقل معناه. فأينما يقف إشعاع الروح يخمد إشعاع العقل؛ إذ يفقد الإنسان تعطشه إلى الفهم وإرادته للعمل، عندما يفقد الهمة وقوة الإيمان[٥].

---

(١) وجهة العالم الإسلامي، ص ٢٦.

(٢) ميلاد مجتمع ١٤٠/١، وانظر: ١٤١، ١٤٢.

(٣) انظر: تأملات، ص ٣٦- ٣٨.

(٤) انظر: بين الرشاد والتيه، ص ٦٤، ٦٥.

(٥) انظر: وجهة العالم الإسلامي، ص ٢٦، وينبغي أن تتذكر أن مالكا يتحدث عن المعنى الديني بالمعنى العام، وليس الحديث عن الدين الموحي به فقط، ومع ذلك يمكن القول بأن افتقاد المعنى الروحي قد لا يفقد العقل إشعاعه وإبداعه، لكنه يجعله يفتقد معنى القيم، وربما يؤدى به ذلك إلى إيذاء البشرية بما يتوصل إليه من اكتشافات واختراعات.

ثم إن الدين يعطي الفرد والمجتمع لحظة التوتر، التي تعد شرطًا ضروريا للانطلاق والبناء، فالحضارة لا يبنيها الفرد الخامد الساكن أو ما يسميه مالك: الفرد المانع، بل يبنيها الفرد التواق. فالأول ينتمي إلى مجتمع ارتخت أوتاره، أما الثاني فهو ينتمي إلى مجتمع ثائر فائر طموح متحرك، والعقيدة تقوم بدورها في هذا الشأن، ثم هي تقوم في الوقت نفسه بضبط السلوك وتصحيح الاتجاه، عن طريق ما تبثه في المجتمع من قيم أخلاقية رشيدة[١].

ثم يمنح الدين أصحابه الاستعلاء على الألم، ويزودهم بالصلابة النفسية التي تعينهم على مواجهة النكبات، بل تجعلهم يقبلون – دون تردد – على التضحية بالنفس من أجل المبدأ[٢].

- وإذا كان للدين – بصفة عامة – هذا التأثير في الحضارة، فإن علاقة الإسلام – بصفة خاصة – بالحضارة الإسلامية أكثر وثاقة وارتباطا، فلم يشهد العصر الجاهلي حضارة ذات بال، فلما جاء الإسلام، أعطى عناصر الحضارة، وهي الإنسان والتراب والوقت، الدفعة لإيجاد هذه الحضارة[٣].

ويعيد مالك إلى الأذهان ما هو معلوم من أحوال العرب قبل الإسلام، فلقد كان العرب في الجاهلية يعيشون حالة البداوة والأمية في صحراء مجدبة، يذهب وقتهم فيها هباء، ومعنى ذلك أن عناصر الحضارة كانت راكدة خامدة «حتى إذا ما تجلت روح بغار حراء- كما تجلت من قبل بالوادي المقدس، أو بمياه الأردن- نشأت من بين هذه العناصر الثلاثة المكدسة حضارة جديدة. فكأنما ولدتها كلمة: اقرأ، التي أدهشت النبي الأمي، وأثارت معه، وعليه العالم. فمن تلك اللحظة وثبت القبائل العربية على مسرح التاريخ؛ حيث ظلت قرونًا طوالاً، تحمل للعالم حضارة جديدة، وتقوده إلى التمدن والرقي»[٤].

---

(١) انظر: بين الرشاد والتيه، ص ٥، ومشكلة الأفكار، ص ٦١.

(٢) انظر: شروط النهضة، ص ١٠١- ١٠٣.

(٣) السابق، ص ٥٢- ٥٤

(٤) السابق: ٧٦؛ ومشكلة الأفكار، ص ٣٩، ٤٠.

ثم إن روح الإسلام هي التي خلقت من عناصر متفرقة من المهاجرين والأنصار «أول مجتمع إسلامي، وقد قام هذا المجتمع على المؤاخاة لا على مجرد الأخوة، حتى إنهم تقاسموا أموالهم ومتاعهم، ويكشف هذا عن أن قوة التماسك الضرورية للمجتمع الإسلامي كانت موجودة بكل وضوح في الإسلام»(١).

وقد كان للإسلام الفضل في أنه نقل هذا المجتمع- بكل عناصره- من حالة الخمود والفتور التي كان عليها- بسبب غياب عقيدة صحيحة محركة- إلى حالة الحركة والحياة، بسبب العقيدة التي حركت وجدانه وعقله، وأحدثت لحظة التوتر التي ظهرت آثارها ومعالمها في كل جوانب حياته، أي في الضمير والاقتصاد والجهد والعمل والجهاد وغيرها.

وقد أمدَّه الإسلام بالمبررات الدافعة لليد والعقل والقلب، واستطاع أن ينشئ حضارة في نصف قرن(٢)، ولم تتأسس هذه الحضارة على أيدي الفلاسفة الكبار أو السياسيين أو العلماء الفطاحل، بل إن الذين حملوها كانوا أناسًا بسطاء، لكنهم تحولوا - عندما مستهم شرارة الروح- إلى دعاة وهداة، تتمثل فيهم الحضارة الجديدة، التي ارتفعت إلى قمة خلقية رفيعة، انتشرت منها حياة فكرية واسعة متجددة. وقدموا بذلك نموذجًا حيًا لتأثير الدين في تركيب عناصر الحضارة(٣).

٣- الطريق إلى النهضة:

وهنا يثور التساؤل لدى الباحثين عن نهضة العالم الإسلامي عن الطريق الذي ينبغي سلوكه لتحقيق هذه النهضة، وهو السؤال الذي ما زال مطروحًا منذ اتصال العالم الإسلامي بأوروبا في أعقاب الحملة الفرنسية على مصر في نهاية القرة الثامن عشر، وبداية القرن التاسع عشر (١٧٩٨- ١٨٠١م)، وقد اختلفت

---

(١) انظر: مشكلة الثقافة، ص ٧٨.

(٢) انظر: تأملات، ص ٣٦- ٣٨.

(٣) انظر: شروط النهضة، ص ٧٦، ٧٧.

الإجابات على حسب ثقافة الدارسين وانتماءاتهم الفكرية، ووصلت في اختلافها إلى حد التناقض في بعض الأحيان، ومال بعض المفكرين إلى محاولة التوفيق بين التجربة الإسلامية العريقة والحضارة الأوروبية، التي تمسك بمقاليد القوة المادية في العالم الحديث، والتي تبدو كما لو كانت في القرن العشرين «قانونا تاريخيا لعصرنا»(١) كما يقول مالك بن نبي.

ويجيب مالك عن هذا التساؤل بحسم وقوة، معلنًا ولاءه وانتماءه إلى الإسلام، بوصفه طريق النهضة، واستعادة روح الحضارة التي أقامها المسلمون من قبل، والبناء عليها، والإضافة إليها. وفي ذلك يقول: «إذا تساءلنا: هل يمكن الاستناد إلى الدين في بناء حضارتنا؟ فإننا نقول: "إن التردد في الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب لا يدل إلا على جهل بالإسلام، وبصفة عامة بتأثير الدين في الكون" وهل يعلل اختياره هذا بأن قوة التركيب لعناصر الحضارة خالدة في جوهر الدين، وليست ميزة خاصة بوقت ظهوره في التاريخ»(٢).

ويضيف مالك إلى ذلك تعليلا آخر، يشبه أن يكون قانونًا من قوانين الحضارة، أو مبدأ من مبادئها، وهو يعبر عن ذلك بقوله: «إن نهضة مجتمع ما تتم في نفس الظروف العامة التي تم فيها ميلاده. كذلك يخضع بناؤه وإعادة هذا البناء لنفس القانون»، ويعود مالك بهذا القانون إلى حديث الرسول ﷺ، الذي تضمن بيان هذا القانون، ولكن بلغة أخرى حين قال: لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها(٣).

غير أن الأمر لا يكفي فيه مجرد الكلمات، بل لا بد من الإدراك الواقعي للمشكلات التي كانت حائلاً دون هذا الخيار. ولقد كانت هناك، ولا تزال توجد

---

(١) شروط النهضة، ص ٦١.

(٢) السابق، ص ٨٧.

(٣) انظر: ميلاد مجتمع ٩٣/١، ١٠١، وقد بحثت عن هذا النص كثيرا، فلم أجده فيما تحت يدي من كتب الحديث.

مشكلات لا بد من مواجهتها، ومن هذه المشكلات أن هناك تباعدًا بين القيم الروحية، والواقع السياسي. وقد وقع ذلك منذ عهد مبكر في حياة المسلمين(١)، ومن شأن ذلك أن يخمد الشعلة الروحية التي توقد جذوة الحضارة، وتعمل على تركيب عناصرها.

ثم إن الحياة الاجتماعية لدى المسلمين قد تباعدت هي الأخرى، عما كانت عليه في فترات ازدهار الحضارة الإسلامية، ويعبر عن ذلك بعض المسلمين بقولهم: إننا لم نعد مسلمين إلا بشهادة الميلاد، ويظهر هذا التباعد واضحًا فيما تراه من اختلاف بين حياة المسلمين في داخل المسجد عن حياته في خارجه، فالمسلم في داخل المسجد يرتفع إلى حالة عليا من سمو الروح، ورهافة الشعور، وصفاء القلب. ويفضل الحقائق الدينية التي يستمع إليها، وكثيرًا ما رأينا في جوانب المسجد أحد المصلين ذائبًا في دموعه، بل لقد نرى الإمام نفسه، وقد خنقته شهقاته وانفعالاته، ومع ذلك فإذا ما قضى هذا المستمع صلاته، بقيت الحقيقة- التي زلزلت كيانه - في المسجد، لم تتبعه إلى الشارع. ويستخلص مالك من ذلك أن هناك انفصالا بين العنصر الروحي والعنصر الاجتماعي، هناك افتراق بين المبدأ والحياة(٢).

وما زاد الأمر حدة، أو زاد الطين بلة كما يقال: أن المجتمع الإسلامي أخذ يتجه إلى الاعتماد المتزايد على الحضارة الأوربية ومنتجاتها، اعتقادًا منه أن ذلك يشفي العالم الإسلامي من أمراضه، وينقذه من تخلفه. ويذكر مالك أن العالم الإسلامي كان أشبه بمريض شعر بألم، لكنه لم يعرف حقيقة مرضه، فاشتد في الجرى نحو الصيدلي، أيَّ صيدلي، يأخذ منه آلاف الزجاجات ليواجه آلاف

---

(١) انظر: شروط النهضة، ص ٧٧، ٧٨، ٩٩، ١٠٣.

(٢) ميلاد مجتمع، ص ١٣٣- ١٣٧ والنص من صفحتي ١٣٤- ١٣٥، وقد كتب مالك هذا منذ زمن بعيد، وما يزال الأمر مستمرًا على هذا النحو، بل إنه صار أكثر من ذي قبل.

الآلام. هذا شأن العالم الإسلامي، إنه دخل إلى صيدلية الحضارة الغربية طالبًا الشفاء[(١)].

لكن المشكلات- مهما كانت جسامتها- لا تستعصى على الحل.

ويمكن تصور الحلول واستخلاصها بعد الفهم الدقيق للواقع، والتأمل الواعي للقرآن الكريم والسنة النبوية، والنظر في أحوال الأمم، والاعتبار بسنن الله التي تتجلى في تاريخ الحضارات عامة، والحضارة الإسلامية خاصة.

ويذكر مالك أننا عندما نتأمل الحضارة الإسلامية فلا بد أن نلاحظ فيها عاملين؛ العامل الأول: هو الفكرة الإسلامية، والعامل الثاني: هو الإنسان المسلم الذي هو السند المحسوس لهذه الفكرة. ويتوقف المستوى الذي تبلغه هذه الحضارة، على مستوي التفاعل بين العاملين. أو بعبارة أخرى: تأثير العقيدة والفكرة الإسلامية في نفس المسلم، على مستوى الفرد ومستوى الجماعة.

ومن حسن الحظ أن الفكرة الإسلامية يمكن استخلاصها من مصادرها المحفوظة، التي ينبغي أن تكون لها الصدارة والأولوية على "صور" الفهم التي ظهرت لدى المسلمين. وفي ذلك يقول: " فكل محاولة لإعادة بناء حضارة الإسلام يجب أن تقوم أولا، وقبل كل شيء، على أساس سيادة الفقه الخالص على الواقع السائد، ولا شك أن هذا يقتضى رجوعا إلى الإسلام الخالص، أعنى تنقية النصوص القرآنية من غواشيها الكلامية والفقهية والفلسفية[(٢)].

---

(١) شروط النهضة، ص ٥٩، وهو يقول: ففي الحجرة التي أكتب فيها الآن، كل شيء غربي، فيما عدا القلة التي أراها أمامي، السابق، ص ٦١، ٦٢، وربما لو عاش مالك إلى عصرنا هذا لرأى أن القلة القديمة قد أوشكت على الانقراض، وحلت محلها قلل وأدوات أخرى مصنوعة من مواد مستوردة من خارج المجتمع الإسلامي.

(٢) وجهة العالم الإسلامي، ص ٥٦؛ ولعل ما قصد إليه مالك من مثل هذا القول إعلان رفضه لتلك الاتجاهات التي ظهرت في هذه العلوم إلى تقديم العقل على النقل، أو الرأي على النص، وأدت إلى تأخير النصوص الشرعية عما يجب أن يكون لها من سبق وأولوية، وهو يطالب بأن يكون للنصوص موضع الصدارة؛ لأن هذا هو الموقع اللائق بها.

غير أن النصوص لن تُحْدِثَ آثارها المرجوة في النفوس إلا إذا اتصلت بهذه النفوس اتصالا يحقق لها الفعالية، ولذلك كان من أوائل ما دعا إليه «هو أنه يجب تنظيم تعليم القرآن، بحيث يوحى من جديد إلى الضمير المسلم الحقيقة القرآنية، كما لو كانت جديدة، نزلت من فورها من السماء على هذا الضمير»(١)، وليس المقصود هنا مجرد التلاوة، بل أن تكون هذه التلاوة – التي تتم بعقل يقظ وشعور مرهف – طريقا إلى التأثير في الفعل والسلوك والقيم وسائر جوانب الحياة الاجتماعية.

وتؤدى مثل هذه التلاوة إلى دفع النفس إلى الإيمان من جديد، وإعدادها لأداء رسالتها الخاصة، مع ما يتطلبه ذلك من آلام جسام " والدين وحده هو الذي يمنح الإنسان هذه القوة، فقد أمدّ بها أولئك الحفاة العراة من بدو الصحراء الذين اتبعوا هدى محمد صلى الله عليه وسلم"(٢).

والإسلام المقصود هنا ليس هو الإسلام الخامل الخامد، الذي لا أثر له في فكر أو شعور بل إنه "الإسلام المتحرك في عقولنا وسلوكنا، والمنبعث في صورة إسلام اجتماعي"(٣).

أما إذا تحول الإسلام في النفوس إلى إيمان خامد، أو بتعبير مالك إلى إيمان جَذْبى دون إشعاع، فإن رسالته التاريخية في إحداث النهضة واستمرارها واستعادتها تكون قد انتهت. وتأثيره الفعال يكون قد زال، أي أنه لكي يؤدي مهمته التاريخية فلا بد أن يبقي مهيمنا على روح الإنسان وعقله، وقادرا على إلهامه وتحريكه، وليس العيب هنا في الإسلام، ولكنه في المسلمين. وفي هذا يقول مالك: إن الإسلام ليس في حاجة إلى مديح دون عمل به، لأن هذا المديح نوع من

---

(١) ميلاد مجتمع ١٤٧/١، وتذكرنا هذه العبارة بعبارة مماثلة لمحمد إقبال، كانت من جملة وصايا أبيه إليه. انظر: روائع إقبال للسيد/ أبي الحسن الندوى، دار الفكر، دمشق، ١٩٦٠، ص٣١.

(٢) شروط النهضة، ص ٨٨.

(٣) السابق، ص ١٣٦، ١٣٧، مشكلة الثقافة ٧٨.

التعويض بالكلام عن الواقع والإسلام هو الفكرة والمنهج، أما الإنسان فهو العامل الذي يقتنع بالفكرة ويطبق المنهج، ويستخدمها في تحقيق تقدمه "ولا شك في أننا حين ننقد مظاهر ضعف هذا العامل فإن ذلك خير وأفعل من أن نستطرد في تقريظ الآلة. ومما لا جدال فيه أن الإسلام قد احتفظ بمضائه الذي صيغت به الحضارة الإسلامية، كَدَرَّة فريدة في التاريخ، ولكن المسلم هو الذي فقد استخدامه الاجتماعي(١).

وهكذا يختار مالك الإسلام طريقًا لاستعادة النهضة، وكان اختياره هذا يتأكد بالتجربة الواقعية للكفاح البطولي للشعب الجزائري ضد الاستعمار الفرنسي. فلقد كان الإسلام هو الحصن الذي فشلت تحت أسواره جميع المحاولات التي استهدفت سلب الشعب الجزائري شخصيته على مدى قرن من الزمان، كما كان الحافز الأيديولوجي الرئيسي الذي دعم جهده البطولي خلال الثورة، ولكي نلخص هذه الكلمات لابد لنا أن نقول: إن علينا العودة على الأصول والمنابع التي منها نبع تاريخنا(٢).

ولا شك أن هذا الخيار الذي ارتضاه مالك بن نبي يختلف عن خيارات أخرى قدمها الباحثون عن منهج النهضة، والخروج من المأزق الحضاري الذي لا يزال المسلمون يعيشون في ظله. وقد أشار- صراحة- إلى بعض هؤلاء، وهو يتحدث عن مشروعه للنهضة، مثلما أشار إلى التجربة الكمالية في تركيا، وأفكار الشيخ علي عبد الرازق في مصر، وقد ذكر في كتبه الكثير من المبادئ التي لابد من مراعاتها، كتوثيق العلاقة بين الفكر والواقع، واحترام قيمة الزمن، والتأكيد على عنصر الفاعلية والإيجابية، والحرص على تأكيد الأصالة والاعتماد على الذات، إلى غير ذلك من الأفكار الإيجابية النافعة.

ويمكن القول أخيرًا- إن الأفكار تظل حميمة الكتب، بل حبيسة بعض العقول- أحيانًا- ما لم تجد طريقها إلى التنفيذ على أيدي من يعتنقونها لتتحول إلى برنامج عمل أو منهج حياة. فإذا لم تتيسر لها هذه الفرصة بقيت على حالها فكرًا أو

---

(١) فكرة الأفرو آسيوية، ص ٢٦٦، ٢٦٧.

(٢) بين الرشاد والتيه، ص ٧٤.

كلامًا، وليس هذا ذنب الفيلسوف أو المفكر الذي بذل جهده، وبريء من التفسير، بل هو ذنب المجتمعات التي لا تصغى إلى نداء مفكريها، مرتضية أن تواصل العيش في رحاب أمراضها الاجتماعية دون أن تتقدم خطوة إلى الأمام، مُؤْثِرة هذا السكون الذي هو سكون العدم أو الموت على تحمل آلام المخاض والميلاد.

وتظل هذه المجتمعات تدور في حالة مفرغة من الأفكار التي لا تجد سبيلها إلى التحقيق، ويظل المجتمع على حاله، يجتر هذه الأفكار من حين إلى آخر، وينطبق هذا على أفكار مالك، وأفكار غيره من المفكرين، الذين شغلوا أنفسهم بقضية النهضة منذ فترة جاوزت قرنين من الزمان، وسيضطر كل متحدث عن النهضة- بعد هذه الأجيال السابقة- إلى التأكيد على المفاهيم الأساسية التي انشغل بها جيل الرواد، من حيث إصلاح النظم التربوية، والاجتماعية بمفهومها الشامل، وتحويل الأفكار إلى واقع اجتماعي، والتخلص من الأمراض الاجتماعية وفي مقدمتها: ما أسماه مالك: القابلية للاستعمار، ومن تصور الحضارة على أنها حضارة أشياء تقوم على التكديس والاستيراد، لا على أنها حضارة أفكار تقتضي الاعتماد على الذات، وضرورة العمل على تقريب المسافة ما بين مواطن اتخاذ القرار في المجتمع واجتهادات المفكرين، حتى لا تكون هذه الاجتهادات أشبه بصرخة في واد، أو نفخة في رماد.

وكثيرًا ما كرر مالك أن التغيير يبدأ من النفس، ولذلك كان يقول غير نفسك تغير التاريخ(١).

ثم كان يردد كثيرًا الآية الكريمة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾ [الرعد: ١١].

وهي الآية التي أصبحت شعار الإصلاح في الجزائر على يد الشيخ عبد الحميد بن باديس ورفقائه، وإنها لصالحة لبداية الإصلاح في كل حين وفي كل مكان(٢).

---

(١) انظر: شروط النهضة، ص ٤٤.

(٢) يثير اختيار مالك بن نبي الإسلام طريقا لاستعادة النهضة بعض الأسئلة الهامة، ومنها علاقة هذه النهضة بالحضارات الأخرى ولاسيما الحضارة الغربية التي ذكر أنها تمثل في القرن العشرين قانونًا لعصرنا، وتحتاج الإجابة عن هذا السؤال إلى فرصة أوسع، لا يتسع لها المقام.

ملخص الوحدة الرابعة



الدارس الكريم:

بعد دراسة الوحدة الأولى، يمكن أن نستخلص الأفكار التالية:

- مالك بن نبي مفكر إسلامي معاصر (١٩٠٥-١٩٧٣) ولد بالجزائر وتوفي بها، ويعد واحدًا من أبرز الذين شغلوا في الفكر الإسلامي المعاصر بموضوع الحضارة في قيامها وازدهارها واضمحلالها.
- قاد مالك بن نبي حركة الفكر الإسلامي الحديث، وحمل على عاتقه النهوض بهذه الأمة، وكان حريصًا على أن يبين للمسلمين أن أزمتهم تتمثل في الركود الذي يعيشون فيه، وفي عزوفهم عن الحركة، وفي قعودهم عن السير في ركب التاريخ، وكان حريصًا – كذلك – على توجيه الأنظار والعقول إلى هذا الطابع العملي الذي هو من أهم شروط النهضة.
- لقد كان الاستعمار نفسه أحد الأسباب التي دفعت مالك بن نبي إلى الاهتمام بقضية النهضة. فقد عاش في المجتمع الأوربي ولمس حضارته، وقارن بينه وبين المجتمعات الإسلامية، وقد كان الواقع يستفز قواه الفكرية والنفسية، ويدفعه إلى تخليص العالم الإسلامي من مساوئه.
- وقد كان من أسباب اهتمام مالك بن نبي بمشروع النهضة وقضيتها – أيضًا – أنه كان يرى بعض الشواهد التي تؤذن بقرب ميلادها. وذلك في تعالي أصوات الدعاة، وجهود المفكرين بالنهضة وما تثمره تلك الدعوات من يقظة في الشعور وبعث للهمم.
- كما يرى مالك بن نبي أن الخطوة الأولى التي ينبغي أن تكون سابقة على كل شيء في مشروع النهضة هي تحديد مواطن الداء وتشخيص الأمراض التي أدت إلى الوصول بالمجتمع الإسلامي إلى ما عليه من

ضعف وتفكك وجمود. ثم يؤكد على النظرة الشاملة والمنهجية في التعامل مع المشكلات؛ لأن ذلك هو المدخل الطبيعي الناجح لحسن فهمها، ووضع السبل الناجحة لمواجهتها.

- ولقد نظر مالك بن نبي إلى النهضة المأمولة من ناحيتين:

١- تلك التي تتصل بالماضي؛ أي بخلاصة التدهور، وتشعبها في الأنفس والأشياء.

٢- تلك التي تتصل بخمائر المصير، وجذور المستقبل.

وكان من الطبيعي أن تحظى الناحية الأولى بالأولوية والسبق، فالتخلية قبل التحلية.

- إنه من الممكن أن يقسم حديث مالك بن نبي عن النهضة إلى قسمين يمثلان منهجه ونظريته الشاملة للمسألة، الأول منها قسم نقدي والآخر جانب إيجابي.

- ويتضمن القسم الأول موقف مالك بن نبي من أهم حركات الإصلاح والتجديد التي ظهرت – قبله – في العالم الإسلامي، ونقد الجوانب الفكرية والنفسية والاجتماعية والسلوكية السائدة في المجتمع الإسلامي، والتي تعد من معوقات النهضة.

- أما الجانب البنائي فجاء بعد هذا النقد الموجه لحركات الإصلاح والجوانب الفكرية والنفسية والاجتماعية ليكون بناء سليمًا يصلح أن تقوم عليه الحضارة.

- تتكون الحضارة عند مالك بن نبي من ثلاثة عناصر أساسية هي الإنسان والتراب والوقت. وليست كلها على درجة واحدة من الأهمية، بل إن الإنسان هو أهم هذه العناصر، لأن الإنسان هو صانع التاريخ والحضارة ويقصد مالك بالتراب المكان أو البيئة أو الوسط الذي تبدأ فيه الفكرة فعلها، أما الزمن فهو العنصر الثالث، وهو الوعاء الذي يسمح بغرس

الأفكار ونموها وتطورها. ولابد من الارتباط بين هذه العناصر الثلاثة في وحدة واحدة. وهذا ما تقوم به العقيدة الصحيحة.

- إن الطريق الأمثل للنهضة في نظر مالك بن نبي هو الإسلام وحده واستعادة روح الحضارة التي أقامها المسلمون من قبل، والبناء عليها والإضافة إليها.

التقويم

الدارس الكريم:

بعد دراستك لهذه الوحدة حاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

س١- ماذا تعرف عن المفكر الإسلامي مالك بن نبي؟ وما الدور الذي قام به في مشروع النهضة بالحضارة الإسلامية؟

س٢- تحدث عن المنهج الذي سلكه مالك بن نبي في النهوض بالحضارة الإسلامية، وطرقه ووسائله في تحقيق ذلك.

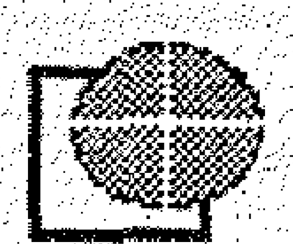
س٣- ما أهم الخطوات التي وضعها مالك بن نبي للوصول إلى تحقيق النهضة وتقدم الفكر الإسلامي الحديث؟

س٤- تحدث عن الجانب النقدي والبنائي في مشروع مالك بن نبي للنهضة بالحضارة الإسلامية.

س٥- ما أهم عناصر بناء الحضارة عند مالك بن نبي من خلال مشروعه في النهضة؟

س٦- ما أهمية العقيدة في بناء الحضارة عند مالك بن نبي؟

س٧- كيف يكون الطريق إلى النهضة الإسلامية من خلال فكر مالك بن نبي في مشروع النهضة؟



الوحدة الخامسة

الفكر الاستشراقي وخصائصه

الأهداف:

بعد دراسة هذه الوحدة، ينبغي أن يكون الدارس قادرًا على أن:

١- يعرف خصائص الفكر الاستشراقي في العصور الوسطي وبداية عصر النهضة.

٢- يتعرف على الطابع العدائي في كتابات المستشرقين في العصور الوسطي وعصر النهضة. والأسباب الداعية لانتشار تلك الروح العدائية ضد الإسلام والمسلمين.

٣- يعرف الأسباب التي جعلت المنصر والمبشر وجهين لعملة واحدة.

٤- يدرك وجود نزعة خدمة الاستعمار عند المستشرقين والمنصرين، وأن الأمثلة على ذلك كثيرة.

٥- يعلم أن السطحية والبساطة كانت سمة الفكر الغربي بشكل عام والفكر الاستشراقي والتنصيرى بشكل خاص.

٦- يدرك حقيقة وأدلة بُعد المستشرقين والمنصرين عن الموضوعية.

لا شك أن موضوع «الاستشراق» من الموضوعات التي حظيت بعدد لا يحصى من الدراسات والبحوث، وفي كل هذه الدراسات تناول الباحثون النشاط الفكري، كما تناولوا قضية البواعث والأهداف، وبحثوا في الوسائل التي لجأ إليها المستشرقون لتحقيق أهدافهم، وتناول بعضهم قضية «الموضوعية» لدى المستشرقين[١].

---

(١) عالجنا هذه القضية الأخيرة بالتفصيل في بحث مستقل تحت عنوان: «الموضوعية، وجودها وحدودها في دراسات المستشرقين».

ونظرًا لما حظيت به تلك القضايا من دراسات كثيرة- لا تخلو في كثير من الأحيان من التكرار- وحيث تتجه عنايتنا أصلاً إلى الفكر الاستشراقي والتنصيري باعتباره اتجاهًا يقف بين الاتجاهات الفكرية التي تتفاعل على الساحة الإسلامية؛ فسوف نترك تفاصيل هذه القضايا، ونتجه مباشرة إلى الحديث عن خصائص هذا الفكر، إذ يمكننا عن طريق هذا بيان حقيقة هذا الفكر، والتعريف به بعيدًا عن الجدل والخلافات اللفظية الدائرة حول هذا التعريف لدى كثير من الباحثين.

خصائص الفكر الاستشراقي:

من خلال ما كتبه المستشرقون- وكذا دعاة التنصير- منذ بداية هذا النشاط الفكري نستطيع إجمال خصائصه فيما يلي:

أولاً- الطابع العدائي المتعصب ضد الإسلام:

تبرز هذه الروح العدائية في كل كتابات المستشرقين منذ بداية هذا النشاط وحتى نهاية القرن الثامن عشر على الأقل، وليس هذا حكمًا جزافيًا، لكنه مبني على مراجعة دقيقة لتراجم المستشرقين وأعمالهم منذ اعتلى كرسي البابوية أول فرنسي (جربر دي أورلياك الذي انتخب حبرًا أعظم باسم سلفستر الثاني سنة ٩٩٩-١٠٠٣م) وأخذ يوجه قساوسته ورهبانه لتعلم العربية، والتعرف على الإسلام، ومواجهته.

وليس معنى هذا أن تلك الروح المعادية للإسلام قد اختفت خلال هذا القرن (القرن العشرين) وما قبله، وإنما تحولت هذه العداوة من ظاهرة عامة تطفح بها كتابات المستشرقين ودعاة التنصير وتبتعد تمامًا عن الموضوعية إلى ظاهرة تجد من بين المستشرقين أنفسهم من يهدئ من حدتها، وينتقدها، ويسعى إلى مناقشة أحكامها ونتائجها بصورة تسير في اتجاه الموضوعية والأمانة العلمية.

ومن الطبيعي أن تسري تلك الروح المعادية للإسلام في كتابات المستشرقين؛ لأن الذين قادوا حركة الاستشراق، وقاموا عليها كانوا من طبقة رجال الدين من الباباوات والقساوسة والرهبان الذين كان لديهم من أسباب البغض والعداوة للإسلام والمسلمين ما جعلهم يعلنون الحرب الشاملة ضد هذا الدين وأتباعه.

وفي مقدمة هذه الأسباب ما تحقق للمسلمين من الفتوح والانتصارات الكبرى، فقد تمكن الإسلام بحق - كما يقول توماس أرنولد - في أقل وقت عرفه التاريخ لمثل هذه الفتوح من بسط سلطانه على كثير من الممالك النصرانية، حيث اعتنقه كثير منها، فبعد نحو مائة عام من وفاة النبي ﷺ «وصل أتباعه غربًا إلى إسبانيا، وشرقًا إلى أن عبروا نهر السند، فما لبثوا أن وجدوا أنفسهم سادة على إمبراطورية أعظم من إمبراطورية روما في أوج قوتها»(١).

وهكذا كانت هذه الانتصارات والفتوح الإسلامية عاملاً أفزع أهل أوربا عامة، ورجال الكنيسة على وجه الخصوص، إذ بدا لهؤلاء- كما عبر عن ذلك أحد الغربيين- أن المسلمين سوف يجتاحون جميع أوربا النصرانية، يقول «مايكل هارت» في ذلك:

«ولبرهة من الزمن كان يبدو وكأن العرب سوف يجتاحون جميع أوربا المسيحية، ولكن وفي عام ٧٣٢م وفي معركة «تورز» انكسر الجيش الإسلامي الذي كان قد تقدم إلى أواسط فرنسا على يد جيش الفرنجة، وعلى الرغم من ذلك فإنه، وفي قرن شحيح من القتال، استطاعت هذه القبائل البدوية التي كانت تلهبها كلمات الرسول ﷺ أن تظفر بتأسيس إمبراطورية تمتد من حدود الصين حتى المحيط الأطلسي، وهي أعظم إمبراطورية شهدها العالم حتى ذلك الوقت، وحيثما كانت تصل الفتوحات، كان يتبعها اعتناق عدد كبير من الناس للدين الجديد على أوسع نطاق...»(٢).

ولا شك أن تحول كثير من الممالك النصرانية إلى الإسلام يعني الانتقاص من سلطة الكنيسة ورجالها، وهي السلطة التي كان رجال الكنيسة يسعون آنذاك جاهدين لتدعيمها، فكان تهديد الإسلام لهذه السلطة الكنسية وما تستتبعه من

---

(١) توماس آرنولد: الدعوة إلى الإسلام، ط النهضة المصرية، سنة ١٩٧٠م، ص٢٦.

(٢) مايكل هارت: المائة الأوائل... ، ص٢٢، وقارن توماس آرنولد: الدعوة إلى الإسلام، ص٦٣ وما بعدها.

امتيازات لرجال الكنيسة في العصور الوسطى سببًا كافيًا لإثارة موجة عاتية من العداء لهذا الدين وأتباعه.

وهذا السبب نفسه هو ما يراه المستشرق الألماني «بيلر»، فهو يفسر عداء النصرانية الشديد للإسلام «بسبب أن الإسلام عندما انتشر في العصور الوسطى أقام سدًّا منيعًا في وجه انتشار النصرانية، ثم امتد إلى البلاد التي كانت خاضعة لصولجانها...»[١].

هذا الإحساس بالصراع بين الإسلام والنصرانية نقف عليه في فكر مستشرق معاصر هو «هاملتون جب» حين يتحدث عن الإسلام بقوله: «أما الإسلام فإنه بعد أن أقام نظامًا سياسيًّا شمل جميع المناطق المنشقة (يقصد المنشقة عن المذهب الكاثوليكي).. واجه مهمة أخرى، هي إدخال هذه المناطق في نظام ثقافي ديني مشترك قائم على مفهومه العالمي الشامل، فكان عليه من أجل تحقيق هذا الهدف أن يقاوم تأثير المفهوم العالمي السابق (أي المسيحية) في غربي آسيا والنصف الجنوبي من حوض البحر الأبيض المتوسط ويضعفه إلى أقصى حد ممكن...»[٢].

هذا الكلام الذي ذكره «جب» ينقلنا إلى سبب آخر لهذه الروح العدائية الذي يمثل السمة الأولى من سمات الفكر الاستشراقي والتنصيري في جملته... هذا السبب هو أن الإسلام ينكر الأسس الرئيسية للديانة النصرانية، وهي عقائد التثليث، والصلب، والفداء التي تمثل عمد النصرانية الواقعية وأركانها[٣]. وقد

---

(١) عبد الرحمن حبنكة الميداني: أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها.. الطبعة الرابعة، دار القلم، دمشق، ص١٧٦.

(٢) جب: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة الدكتور إحسان عباس وآخرين، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت، سنة ١٩٧٩م، ص٥.

(٣) انظر: الدكتور محمد جمال: مفتريات على الإسلام، الطبعة الرابعة، رابطة العالم الإسلامي سنة ١٤٠٥هـ، ص١٢. والمقصود من وصف النصرانية بالواقعية هو الإشارة إلى النصرانية كما يفهمونها وليس كما هي في حقيقتها الأصلية (السماوية).

أشار «ديورانت» إلى عقيدة التثليث كمبدأ في النصرانية يرفضه الإسلام واليهودية رفضًا تامًّا في قوله:

«الأديان السماوية الثلاثة التي أعانت على تكوين عقلية الناس في العصور الوسطى مجمعة كلها على أن هذه العقلية الكونية هي الله الواحد ذو الجلال، غير أن المسيحية قد أضافت إلى هذه العقيدة أن الله الواحد يظهر في ثلاثة أقانيم مختلفة، أما اليهودية والإسلام فتريان أن هذا الاعتقاد ليس إلا شركًا مقنعًا...»(١) وعلى الرغم مما ينطوي عليه كلام «ديورانت» من تبسيط شديد لفكرة التثليث، فإنه على كل حال يشير إلى أحد جوانب التعارض بين الإسلام والنصرانية.

فالإسلام في صريح نصوصه التي لا تقبل التأويل ينكر على النصارى قولهم بالتثليث، ويصفهم بسبب ذلك بالكفر﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ... ﴾(٢) ويدعوهم إلى الإيمان بالله الواحد الأحد ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾(٣) ويبين طبيعة المسيح عليه السلام، وأنه كغيره من البشر، وأن معجزة خلقه من غير أب لا تعلو على معجزة خلق الله - تعالى- لآدم من غير أب ولا أم ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾(٤).

فإنكار الإسلام لما تقوم عليه النصرانية من عقائد كان سببًا آخر أدى- بالإضافة إلى السبب السابق- إلى إشعال نار العداوة والبغضاء في قلوب رجال

---

(١) قصة الحضارة، الجزء الثاني من المجلد الرابع، ص٥٣.

(٢) المائدة: ٧٣. وتمام الآية الكريمة ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾.

(٣) آل عمران:٦٤.

(٤) آل عمران:٥٩.

الكنيسة خاصة ضد الإسلام ومتبعيه، وعن طريق هؤلاء، وعلى أيديهم انتقلت هذه العداوة إلى ملوك أوربا وشعوبها، وإلى أهل الغرب على وجه العموم.

والمعروف أن رجال الكنيسة هم الذين بدءوا حركة الاستشراق وقاموا بجميع متطلباتها، وقادوا أنشطتها بالكلية معظم تاريخها، وعن طريق كتاباتهم عن الإسلام وأهله وما تضمنته هذه الكتابات من صورة زائفة عن الإسلام، عرف ملوك أوربا وشعوبها هذا الدين، فسرت إلى قلوبهم تلك العداوة التي امتلأت بها قلوب رجال الكنيسة المذعورين خوفًا على مناصبهم وامتيازاتهم أن تضيع إن نجح الإسلام في اقتلاع المسيحية من أوربا كما نجح في اقتلاعها من الإمبراطورية الرومانية الشرقية.

فهذه الصورة المشوهة التي رسمها المستشرقون للإسلام- وكانوا جميعًا من رجال الدين المسئولين عن خطط التنصير- هي التي عرفها الأوربيون وأهل الغرب عمومًا عن الإسلام، ومن هنا شاركوا رجال الكنيسة عداءهم وبغضهم لهذا الدين، ويؤكد الأستاذ «طيباوي» هذه الحقيقة في دراسته القيمة عن «المستشرقون الناطقون بالإنجليزية» فيقول:

«من الواضح أن الفارق بين معنى الإسلام لدى معتنقيه، وصورته التي يرسمها له المستشرقون يمس أسس العقيدة الإسلامية ذاتها، وعلى الرغم من أن التقدم نحو البحث الأكاديمي ليس محل جدل، فإن من الواضح في هذا الصدد أن صورة العصور الوسطى للإسلام قد ظلت في جوهرها دون تغيير، وإنما نضت عنها الثياب القديمة لأجل أن تضع ثيابًا أقرب إلى العصر. وتتعدد علامات الإصرار على الأفكار العتيقة، سواء فيما يتعلق بالقرآن ومحمد ﷺ، أو ما تعلق منطقيًا بالعقيدة والشريعة والتاريخ في الإسلام»(١).

---

(١) طيباوي: المستشرقون الناطقون بالإنجليزية. وهي دراسة نشرها بمجلة The Muslim World، عدد يوليو سنة ١٩٦٣، وترجمها الأستاذ فتحي عثمان، وقد نشرها الدكتور محمد البهي بكتابه: «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي»، ص٤٧٣ وما بعدها.

ويؤكد هذا المعنى الدكتور إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق»، إذ يقرر أن الصورة المشوهة للإسلام والعرب ما زالت مستمرة في الدراسات الاستشراقية، وفي وسائل الإعلام في الغرب بوجه عام، وفي أمريكا بوجه خاص، ويستشهد على ذلك بأمثلة كثيرة تنتهي كلها إلى إثبات أنه ما زالت «تنشر الكتب والمقالات باستمرار عن الإسلام والعرب، وهي لا تختلف إطلاقًا عن الجدل الخبيث المعادي للإسلام في القرون الوسطى وعصر النهضة»[١].

وفي ذلك يقول الأستاذ محمد أسد: «إن الشر الذي بعثه الصليبيون لم يقتصر على صليل السلاح، ولكنه كان قبل كل شيء شرًّا ثقافيًّا، لقد نشأ تسميم العقل الأوربي عما شوهه قادة الغربيين من تعاليم الإسلام ومثله العليا أمام الجموع الجاهلة في الغرب...»[٢].

والذي ننتهي إليه من كل ما تقدم- وهو قليل جدًّا بالنسبة إلى ما صرح به المستشرقون أنفسهم- يتلخص فيما يلي:-

١- أن الاستشراق في مراحله الأولى- خلال العصور الوسطى وعصر النهضة الأوربية- قد رسم صورة مشوهة للإسلام وأهله، وقدَّمه بهذه الصورة للأوربيين والغربيين عمومًا.

٢- أن الدراسات الموضوعية التي ظهرت أخيرًا لم تستطع أن تغير من هذه الصورة عند الغربيين، فضلاً عن أن تقدم لهم الإسلام في صورته الحقيقية.

٣- أن هذه الصورة كانت تنمي في الأوربيين والغربيين مشاعر الكراهية والعداوة للإسلام بنفس القدر الذي كان يشعر به المستشرقون تجاه هذا الدين.

---

(١) الدكتور أحمد غراب: رؤية إسلامية للاستشراق، الطبعة الثانية، المنتدى الإسلامي سنة ١٤١١هـ، ص٣٧.

(٢) محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة الدكتور عمر فروخ: دار العلم للملايين، بيروت، سنة ١٩٧٧م، ص٥٨. ولا شك أن هذه شهادة لها أهميتها، لأنها صدرت عن مفكر خَبَرَ الفكر الغربي واستكنه أسراره وبواعثه.

٤- وإذا كان من الثابت- كما سنفصل ذلك فيما بعد- أن الذين قادوا النشاط الاستشراقي خلال العصور الوسطى وعصر النهضة كانوا من رجال الكنيسة، فإن ذلك يكشف لنا عن السبب الحقيقي لتلك الروح المعادية للإسلام، وهو خوف هؤلاء من ضياع مناصبهم وامتيازاتهم لو تمكن الإسلام من اقتلاع المسيحية من أوربا كما حدث بالنسبة إلى الكنيسة الشرقية.

وقد عبرت هذه الروح العدائية شديدة الكراهية للإسلام عن نفسها في مظهرين:

أحدهما: ما كتبه هؤلاء المستشرقون والمنصرون عن الإسلام والقرآن والنبي ﷺ ونحو ذلك من كل ما يتصل بالإسلام، وقد كان ما كتبوه في ذلك منذ بداية الحركة الاستشراقية وحتى القرن الثامن عشر لا يعدو أن يكون تشويهًا متعمدًا للإسلام وحقائقه، فالقرآن- كما يصفه «جورج سيل»- وهو من مستشرقي القرن الثامن عشر- ليس وحيًا إلهيًا، وليس معجزًا، وفيه تكرار وتناقض، وهو مستمد في معظمه من اليهودية.

ومحمد ﷺ - فيما يرى هذا المستشرق الذي يصفه الباحثون بالموضوعية والإنصاف[١]- هو الذي ألف القرآن واحتال في تخطيطه يقول:«أما أن محمدًا ﷺ كان هو حقيقة مؤلف القرآن والمحتال الرئيسي (في تأليفه) فهو أمر لا خلاف فيه(!!) ولو أن من المرجح كثيرًا أنه قد تلقى عونًا ليس بالقليل من الآخرين في تخطيطه...».

ثم هو يصرح في تمهيده لترجمته للقرآن الكريم بأن هدفه من هذه الترجمة هو تسليح النصارى البروتستانت في حربهم التنصيرية ضد الإسلام والمسلمين،

---

(١) وصفه بذلك الدكتور عبد الرحمن بدوي. انظر: إبراهيم خليل أحمد: المستشرقون والمبشرون في العالم العربي والإسلامي، مكتبة الوعي العربي، القاهرة، سنة ١٩٦٤م، ص٥٨.

لأنهم «وحدهم قادرون على مهاجمة القرآن بنجاح، وإني واثق بأن العناية الإلهية قد ادخرت لهم مجد إسقاطه..»[١].

وفي المعجم التاريخي للاستشراق الذي نشر في فرنسا في آخر القرن السابع عشر (سنة ١٦٩٧) نقف على تقسيم للتاريخ البشري إلى قسمين:

١- قسم مقدس، ويضم تاريخ اليهود والنصارى.

٢- قسم غير مقدس (مدنس) ويدخل في هذا القسم تاريخ المسلمين.

ويصف هذا المعجم نبي الإسلام ﷺ بقوله: «وهذا هو الأفاك المشهور محمد، مؤسس الهرطقة التي سميت دينًا والتي ندعوها المحمدية... إن مفسري القرآن وعلماء المسلمين في الشريعة الإسلامية أو المحمدية قد أضفوا على هذا النبي الكاذب كل صفات الثناء التي أضفاها الهراطقة (المسيحيون) على المسيح، بينما جردوه من كل صفات الألوهية...»[٢].

فإذا كان هذا ما يقال عن الإسلام ورسوله ﷺ وكتابه في القرنين السابع عشر والثامن عشر، فما بالنا بما كتبه عنه مستشرقو العصور الوسطى؟! إننا لو حاولنا التعرض بشيء من التفصيل لما كتبه هؤلاء عن الإسلام، بدافع من روح الكراهية والبغض لهذا الدين، لطال بنا المقام كثيرًا، ويكفينا هنا أن نشير إلى أن الإسلام في نظرهم كان- كما صرح بذلك المستشرق «ساذرن»- يمثل مشكلة، ولكنه مشكلة لا يراد فهمها، ولا مواجهتها على حقيقتها مواجهة علمية «خشية الدنس». يقول: «فالإسلام آنذاك كان يمثل مشكلة بعيدة المدى بالنسبة إلى العالم النصراني في أوربا على المستويات كافة، فباعتباره مشكلة عملية استدعى الأمر اتخاذ إجراءات معينة كالصليبية، والدعوة إلى النصرانية، والتبادل

(١) للوقوف على تفاصيل آراء «سيل» في القرآن الكريم والرسول ﷺ انظر: الدكتور أحمد غراب: رؤية إسلامية للاستشراق، ص٣٤ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ص٣٠.

التجاري. وباعتباره مشكلة لاهوتية، تطلب- بإلحاح- عديدًا من الإجابات على عديد من الأسئلة في هذا الصدد، وذلك يقتضي معرفة الحقائق التي لم يكن من السهل معرفتها، وهنا ظهرت مشكلة تاريخية صار من المتعذر حلها» وصارت المشكلة أكثر تعقيدًا بسبب السرية والتعصب والرغبة القوية في عدم معرفتها خشية الدنس...»(١).

وهكذا لم يجد هؤلاء المستشرقون والمنصرون أي حرج- كما صرح بذلك أحدهم- في وصف الإسلام بأشنع الصفات ما دام هذا الدين في رأيهم يتصف بالخبث والدنس، ومن هنا كان الإسلام في كتاباتهم «من عمل الشيطان، وكان القرآن نسيجًا من السخافات، وكان محمد ﷺ داعيًا كاذبًا، ومحتالاً، وعدوًا للمسيح، أما المسلمون فهم ليسوا سوى نوع من المتوحشين لا يكاد يحظى بميزة إنسانية...»(٢).

ويكفي أن نعلم هنا أن أحد كتَّاب هذه المدة قد أعلن صراحة أنه لا يحتاج، فيما يكتب عن الإسلام والقرآن والرسول ﷺ ، إلى أي مرجع فلا ضير على الإنسان فيما يقول أن يصف بالخبث دينًا يفوق خبثه كل خبث(٣).

ثانيهما: كشفت عداوة المستشرقين والمنصرين للإسلام والمسلمين نفسها في مظهر آخر يتمثل فيما قاموا به من تجميع أوربا كلها على حرب شاملة ضد المسلمين في محاولة مستميتة للقضاء على هذا الدين، وهي تلك الحرب المعروفة باسم «الحرب الصليبية» فرجال الكنيسة الذين مثلوا قادة الحركة الاستشراقية

---

(١) الدكتور محمود زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، الكتاب الخامس في سلسلة كتاب الأمة، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، سنة ١٤٠٥هـ، ص٢٢.

(٢) الأستاذ الطيباوي: المستشرقون الناطقون بالإنجليزية، دراسة ملحقة بكتاب الدكتور البهي: الفكر الإسلامي الحديث...، ص٤٧٥.

(٣) لمعرفة كثير من هذه الأقوال انظر: الدكتور محمود زقزوق: الاستشراق... في مواضع متعددة. والدكتور غلاب: نظرات استشراقية، ص ١٠،٩. والدكتور إدوارد سعيد: الاستشراق.

ومؤسسيها، وقاموا بمهمة مزدوجة تجمع بين تشويه الإسلام بكتاباتهم عنه، والسعي لتنصير المسلمين، هم أنفسهم الذين حملوا عبء الدعوة للحرب العسكرية الشاملة ضد الإسلام والمسلمين، ولم يهدأ لهم بال حتى أشعلوا أوارها.

كانت هذه الحرب إذن تعبيرًا عمليًا عن تلك الروح العدائية التي برز فيما كتبه المستشرقون والمنصرون وما قاموا به من أعمال ضد الإسلام وأهله، ولم يكن بوسع أحد آخر من غير رجال الكنيسة أن يعبئ أوربا كلها بهذه الحرب بمثل ما فعل هؤلاء، فالدعوة لهذه الحرب- كما يقول «مايكل هارت»- لو قام بها أي داعية آخر من أصحاب السلطة الزمنية- بعيدًا عن الكنيسة- لما صادفت دعوته أي نجاح. «ولم تكن الحروب الصليبية لتحدث لولا تحريض البابا «إربان الثاني»... والحقيقة أنه لو قام الإمبراطور الألماني بإعلان الحروب الصليبية لما تبعه أي شخصية من شخصيات أوربا الغربية، ولكن الشخص الوحيد الذي كان مؤهلاً لأن يتبعه جميع الملوك والأمراء في أوربا هو شخصية البابا...»[١].

ولا عجب أن يقوم البابا ورجاله بهذا العمل العدواني، فقد «كان يحلم بإعادة الكنيسة الشرقية إلى حظيرة الحكم البابوي، ويرى بعين الخيال عالمًا مسيحيًا عظيم القوة، متحدًا تحت حكم البابوات الديني، «روما» تعود حاضرة للعالم، وكان هذا تفكيرًا أملته رغبة في الحكم لا تعلو عليها رغبة...»[٢] وفي سبيل هذه الرغبة في الحكم والتي- بتعبير «ديورانت»- "لا تعلو عليها رغبة"، خاض البابا صراعًا مريرًا مع السلطة العلمانية، وهو الصراع الذي حشدت فيه كل من البابوية والإمبراطورية جميع قواها وإمكانياتها للتغلب على الطرف الآخر[٣].

---

(١) الدكتور مايكل هارت: المائة الأوائل،... ص١٦١.

(٢) ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الرابع من المجلد الرابع، ص١٤، وقارن: العقيقي: المستشرقون، جـ١، ص٥٦.

(٣) انظر:الدكتور سعيد عاشور: تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب، النهضة العربية، بيروت، سنة ١٩٧٢م، ص٢١.

فإذا كانت البابوية قد دخلت هذا الصراع المرير مع الإمبراطورية بهدف تدعيم سلطانها والحفاظ على امتيازاتها، فإنها- لا شك- كانت مستعدة، من أجل هذا الهدف ذاته، لخوض حرب ضَروس ضد الإسلام والمسلمين درءا لذلك الخطر الذي لم يكن يتهدد فحسب تلك الآمال والطموحات، وإنما كان يتهدد مستقبل الكنيسة ومصيرها.

وهكذا يتضح لنا أن سلاح السيف وسلاح القلم قد استُخدما لتحقيق مصلحة رجال الكنيسة وطموحاتها، وكانا معًا مظهرين من مظاهر التعبير عن تلك الروح العدائية المتعصبة ضد الإسلام والمسلمين، وهي الروح التي تغلف فكر هذا الاتجاه في جملته، وتمثل سمة أساسية من سماته.

ثانيًا- الطابع التنصيري:

من السمات البارزة في التراث الذي يصدر عن هذا الاتجاه كذلك، ذلك الطابع التنصيري، ولا أحسبنا- بعدما تقدم- في حاجة إلى كبير عناء للتعرف على وجود هذه الصفة في كثير مما كتبه المستشرقون والمنصرون.

فالمعروف أن كثيرًا من هؤلاء المستشرقين هم أصلهم نصارى قد «تخصصوا في الدراسات اللاهوتية للكتاب المقدس... وأُعِدُّوا إعدادًا خاصًّا للقيام (بالتعاون مع المستشرقين اليهود) بمهمة دراسة الإسلام والمسلمين لأهداف عديدة منها: التعرف على الثغرات التي يمكن استغلالها لتشوية الإسلام، وبث الفرقة والفتنة بين المسلمين، وإثارة الشبهات لتشكيكهم في دينهم ومحاولة ردتهم عنه...»(١).

من جهة ثانية، كان مؤسسو الحركة الاستشراقية- كما سبقت الإشارة إلى ذلك- من رجال الكنيسة، وقد ظلوا كذلك - على الأقل- إلى مطلع العصر الحديث، فلم يكن هناك فارق بين المستشرق، ومن يطلقون عليه اسم «المبشر» وإنما ربطت بين كليهما علاقة عضوية لا تقبل الانفكاك.

---

(١) الدكتور أحمد غراب: رؤية إسلامية للاستشراق، ص٨.

وقد أثبتت مراجعة تراجم المستشرقين خلال العصور الوسطى وعصر النهضة تلك الحقيقة، وبينت أن المستشرق والمنصر يمثلان وجهين لعملة واحدة فهما على اتفاق كامل فيما يلي:

١- **الإعداد المتشابه:** فكل منهما يتفق مع الآخر في طريقة الإعداد، وفي المؤهلات الضرورية لكل منهما، فلا بد أن يتعمق كل منهما في الدراسة اللاهوتية والتاريخية لليهودية والنصرانية وللكتاب المقدس بهدف تعميق وعي كل منهما بدينه لمواجهة الإسلام مواجهة عقائدية، وكذلك لا بد أن يدرس كل منهما اللغة العربية، والإسلام ومصادره، ورجاله، وتاريخه، استعدادًا لهذه المواجهة[1]. هذه حقيقة تقررت على ألسنة كثير من المستشرقين ودعاة التنصير وأفاضت في الحديث عنها مؤتمراتهم. فإذا أرادت الكنيسة أن توصل الكتاب المقدس إلى العالم الإسلامي فعلينا- كما يقول المستشرق المنصر «زويمر»- أن نعرف العالم الإسلام ونفهمه»[2].

٢- **الهدف الواحد:** فكل منهما يسعى- غالبًا- لغاية واحدة هي العمل على تشويه صورة الإسلام والمسلمين لصد الغربيين عن الإسلام من جهة، ولإثارة الشبهات والشكوك في نفوس المسلمين من جهة أخرى بهدف تحويلهم عن الإسلام إلى النصرانية، أو على الأقل إخراجهم من الإسلام وتفريغهم من مضمونه ليسهل توجيههم إلى حيث يريدون.

وعبارة «زويمر» السابقة تكشف عن الهدف التنصيري «توصيل الكتاب المقدس إلى العالم الإسلامي». أما هدفهم في إخراج المسلم عن دينه فيكشف عنه هو نفسه في كلمته التي ألقاها في مؤتمر التنصير الذي عقد بالقاهرة سنة ١٩٠٦م، ففي هذا المؤتمر عبر دعاة التنصير عن خيبة أملهم في تنصير المسلمين وفشل مخططاتهم في ذلك في قولهم:

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٥٠ وما بعدها.

(٢) السابق، ص٥٣.

«لقد فشلنا!! فقد فتحنا المدارس والمستشفيات والملاجئ وأعطينا الأموال، وقدمنا الخدمات، ثم لا يدخل في النصرانية بعد ذلك إلا طفل صغير خطفناه من أهله، قبل أن يتعرف عقيدة أهله، أو رجل كبير جاء إلينا من أجل المال، ولا نضمن عقيدته مع ذلك. فقال الأب «زويمر» يرد عليهم: لقد استمعت إلى إخواني الخطباء، ولست موافقا على ما يقولون، فليست مهمتنا تنصيرَ المسلمين، فهذا شرف ليسوا جديرين به!! ولكن مهمتنا صرفُ المسلمين عن التمسك بالإسلام، وفي ذلك نجحنا نجاحًا باهرًا، بفضل مدارسنا التبشيرية، والسياسة التعليمية التي وضعناها للبلاد الإسلامية...». وليس خافيًا ما وقع فيه «زويمر» من تناقض، فهو إذ يكشف عن هدف الكنيسة (المستشرقين والمنصرين) يقرر في نصه الأول أن هذا الهدف هو «أن توصل الكتاب المقدس إلى العالم الإسلامي» بينما يقرر في النص الثاني أن مهمتهم ليست تنصير المسلمين وإنما هي صرف المسلمين عن التمسك بالإسلام. وبصرف النظر عن هذا التناقض، فهو- على كل حال- يكشف عن وحدة الهدف لدى كل من المنصر والمستشرق.

٣- **الوسائل المتشابهة**، فالمؤلفات، والمقالات، والإذاعات، والمؤتمرات كلها وسائل يستخدمها المستشرق والمنصر، وإذا كان هناك من فرق بينهما في ذلك فهو في تغليب المستشرق للجانب النظري الأكاديمي، وتغليب المنصر للجانب العملي كالعمل من خلال المدارس والملاجئ والمستشفيات والهيئات الإغاثية ونحوها.

ثالثاً- النزعة الاستعمارية:

ظهر بين مفكري هذا الاتجاه وكُتَّابه، خاصة منذ القرن الماضي (القرن التاسع عشر)، نزعة ذات صلة وثيقة بالاستعمار الغربي، وقد جاءت هذه النزعة استجابة للتوسع الاستعماري الذي كان آنذاك قد شمل كل أجزاء العالم الإسلامي تقريبًا، فأصبح الاستشراق بالتدريج مؤسسة ضخمة، بل شبكة ضخمة من المؤسسات الأكاديمية المتعاونة فكريًّا وسياسيًّا مع الاستعمار لإحكام قبضة الغرب الصليبي على كل أسباب الحياة للأمة الإسلامية.

هذه النزعة- وإن لم تكن عامة في مفكري هذا الاتجاه- أسهمت في التمهيد للاستعمار من جهة، وفي تثبيت أقدامه في البلاد الإسلامية بعد استعمارها من جهة أخرى، وذلك عن طريق:

١- العمل على إضعاف القيم الإسلامية في مقابلة السعي بطريق غير مباشر لتمجيد قيم الحضارة الغربية النصرانية.

٢- السعي لتشكيك المسلمين في دينهم وتراثهم في سبيل إحلال مفهومات جديدة، أو إحياء مفهومات جاهلية كالقومية العرقية والشعوبية، والدعوة إلى تبني اللهجات المحلية العامية بزعم عجز اللغة العربية عن مسايرة التقدم العلمي.

٣- العمل على تحطيم مفهوم الجهاد أو إضعافه، وإشاعة المذاهب والأفكار التي تسهل هذه المهمة كالصوفية والدهرية والقاديانية ونحوها.

٤- السعي للتخلص من حكم الشريعة الإسلامية وإبعادها عن توجيه الحياة الإسلامية في جميع جوانبها.

كل ذلك كان له أكبر الأثر في إضعاف روح المقاومة الإسلامية للمستعمرين، وتحقيق استقرارهم وتثبيت أقدامهم في العالم الإسلامي لأطول مدة ممكنة، وذلك دون شك يمثل أكبر خدمة قدمها هذا الاتجاه الفكري للاستعمار.

ولسنا بحاجة إلى الاستطراد في تقديم الأدلة على وجود هذه النزعة الخادمة لأهداف الاستعمار لدى بعض المستشرقين وجميع المنصرين. ويكفي أن نشير هنا إلى أن الذين تورطوا في ذلك كانوا يعملون لدى الحكومات الاستعمارية كمستشارين في وزارات الاستعمار والخارجية، ومنهم- على سبيل المثال-:

«لويس ماسينيون» الذي عمل مستشارًا في وزارة المستعمرات الفرنسية لشمال إفريقيا، والمستشرق الفرنسي «دي ساسي» الذي كان يشغل منصب المستشرق المقيم بوزارة الخارجية الفرنسية منذ عام ١٨٠٥م. وعندما غزا الفرنسيون الجزائر سنة ١٨٣٠م كان هو الذي ترجم البيان الموجه للجزائريين،

وكان يستشار بانتظام في كثير من المسائل المتعلقة بالشرق من قبل وزارة الخارجية ووزارة الحربية.

كذلك كان المستشرقان الفرنسيان «أرنست رينان» و«هانوتو» يعملان كمخططين للاستعمار الفرنسي، وموجهين لسياسة فرنسا في مستعمراتها الإفريقية الإسلامية، وبالمثل كان «بارتولد» في روسيا و«كارل بيكر» في ألمانيا، و«سنوك هرجرونيه» في هولندا، وغيرهم ممن لا يتسع السياق لذكرهم(١). فغرضنا هو إثبات وجود هذه النزعة في بعض مفكري هذا الاتجاه، والإشارة إلى أن كتاباتهم قد غلفتها هذه السمة الاستعمارية.

وإذا كان البعض من الباحثين المسلمين يدافع عن بعض هؤلاء المستشرقين ويصفهم بالأمانة والموضوعية العلمية، فربما يكون مقنعًا لهم بتورط هؤلاء في بيع أفكارهم لخدمة أهداف الاستعمار أن نسوق لهم تلك الشهادة من أحد المستشرقين أنفسهم، تلك هي الشهادة التي نقلها الدكتور محمود زقزوق عن المستشرق المعاصر «اشتيفان فيلد» وفيها يقرر هذا المستشرق أن هناك جماعة «يسمون أنفسهم مستشرقين سخروا معلوماتهم عن الإسلام وتاريخه في سبيل مكافحة الإسلام والمسلمين. وهذا واقع مؤلم لا بد أن يعترف بها المستشرقون المخلصون لرسالتهم بكل صراحة...»(٢).

فهذه الشهادة تؤكد- كما يقول الدكتور زقزوق - بحق الفكرة التي ترى أن الاستشراق جاء تمهيدًا للاستعمار، أو أن جزءًا منه- على أقل تقدير- كان مصاحبًا للاستعمار(٣). هذا بالإضافة إلى ما يتفق عليه معظم دارسي الاستشراق حول دوره في تثبيت دعائم الاستعمار وإضعاف روح المقاومة له.

---

(١) انظر: العقيقي: المستشرقون، جـ١ ص١٦٢، ١٩١، ٢٩٣، جـ٢ ص٤١٨، جـ٣ ص٧٩. وانظر: الدكتور محمود زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية.. ، ص٤٤. والدكتور قاسم السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص١١٠ وما بعدها.

(٢) الدكتور محمود زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية.. ، ص٢٤.

(٣) انظر: المرجع السابق: نفس الموضع. وقارن الدكتور محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث...، ص٢٣ وما بعدها. ومالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص٩.

وقد كشف المستشرق الهولندي «سنوك هرجرونيه» عن حقيقة الرابطة الوثيقة بين الاستشراق والاستعمار، وضرورة الاستشراق لتحقيق أهداف الاستعمار في قوله:

«إن الشريعة الإسلامية موضوع مهم للدراسات الاستشراقية، ليس فقط لأسباب تجريدية (نظرية) متعلقة بتاريخ القانون والحضارة والدين، ولكن كذلك لأهداف عملية، وذلك أنه كلما توثقت العلاقات بين أوربا والشرق الإسلامي، وكلما زاد عدد البلاد الإسلامية التي تقع تحت السيادة الأوربية، زادت الأهمية بالنسبة إلينا نحن الأوربيين لنتعرف على الحياة الفكرية، وعلى الشريعة، وعلى خلفية المفاهيم الإسلامية..»[1]. والمعروف أنه بناء على اقتراح هذا المستشرق وتوجيهاته للحكومة الهولندية، قامت قواتها بإبادة إقليم بأكمله في «إندونيسيا» للقضاء على روح المقاومة الإسلامية، وذلك مما يؤكد الدور الذي قام به بعض المستشرقين - ولا يزالون يقومون به- في خدمة أهداف الاستعمار، أو بعبارة اشتيفان فيلد « في تسخير معلوماتهم عن الإسلام وتاريخه في سبيل مكافحة الإسلام والمسلمين»[2].

رابعًا- السطحية والبساطة:

حين نعد السطحية والبساطة واحدة من خصائص الفكر في «الاتجاه الغربي» فلا بد من الإشارة إلى أن هذه السمة تخص هذا الفكر وتميزه في مدة محددة هي مدة العصور الوسطى وبدايات النهضة الأوربية، وقد كانت هذه السمة آنذاك لا تخص الفكر الاستشراقي والتنصيري وحده، وإنما كانت تعبر عن طبيعة الفكر الأوربي بشكل عام، فقد كان هذا الفكر نتاجًا لعقلية ضعيفة وسطحية، ومن الطبيعي أن يأتي نتاجها معبرًا عنها في بساطتها وسطحيتها.

---

(١) انظر: الدكتور أحمد غراب: رؤية إسلامية للاستشراق، ص٤٢.

(2) See: Edward Said: Orientalism, London, 1987, pp. 1ff.

ذلك ما يقرره «مؤرخ هولندا الشهير»- يوهان هويزنجا- حين يشرح طبيعة العقلية الأوربية خلال هذه العصور فيقول: «... كثيرًا ما يبدو لنا أن عقلية العصور الوسطى المتدهورة تظهر من السطحية والضعف ما لا يصدقه عقل، فهي تتجاهل التركيب المركب للأشياء بطريقة مذهلة حقًا، وهي تنطلق إلى التعميمات بغير تردد معتمدة على دليل واحد، وتعرضها لإصدار الحكم الخاطئ- بشكل مفرط لا حد له...». والنتيجة الطبيعية لعقليةٍ هذا شأنها أن يأتي تفكيرها على شاكلتها كما يوضح «هويزنجا» ذلك بقوله: «لذا فإن عدم الدقة، وسرعة التصديق، والطيش، وعدم الاتساق المنطقي، من الملامح الشائعة في الاستدلال العقلي في العصور الوسطى، ولا شك أن هذه العيوب جميعًا تكمن في اعتمادها الجوهري على «الصورية»، فلتفسير موقف أو حادثة يكفي دافع واحد، وإذا كان هناك اختيار وقع على أعم الدوافع، أو أشدها مباشرة، أو أغلظها..»[١].

ففي العصور الوسطى كان الأوربيون بشكل عام- كما يضيف هويزنجا- «يعيشون في أزمة مستمرة، فلم يكونوا يستغنون لحظة واحدة عن أحكام خاطئة س أغلظ نوع...»[٢].

إن ذلك يفسر لنا ذلك الركام الضخم من التعميمات والأحكام الخاطئة التي حفل بها فكر المستشرقين والمنصرين خلال هذه العصور عن الإسلام وكتابه ونبيه ﷺ، فالفكر الاستشراقي والتنصيري إنما هو جزء من الفكر الأوربي العام، ولا بد أن يتصف بما اتصف به ذلك الفكر من الصفات التي أوضحها «هويزنجا» وللأسف! تأسست معرفة الأوربيين والغربيين للإسلام على أساس الصورة التي رسمها له

---

(١) يوهان هويزنجا: اضمحلال العصور الوسطى... دراسة لنماذج الحياة والفكر والفن بفرنسا والأراضي المنخفضة، ترجمة عبد العزيز جاويش، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٧٨م، ص٢٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٩.

مفكرو هذه الحقبة، وأصبح من الصعب على هؤلاء- على الرغم من تعدد وتطور وسائل البحث ومناهجه- أن يتخلوا عن تلك الصورة.

إن التعرف على هذه الخصيصة من خصائص الفكر الأوربي عامة، والفكر الاستشراقي والتنصيري على وجه الخصوص، خلال العصور الوسطى، يفتح أمامنا بابًا جديدًا لدحض دعاوى المستشرقين ومزاعمهم حول الإسلام وأهله، لا بالاعتماد على بيان زيفها من حيث الواقع وحقائق التاريخ فحسب، وإنما استنادًا إلى أساس داخلي يتعلق بطبيعة العقلية التي أنتجت تلك الدعاوى وروجت لها.

خامسًا- البعد عن الموضوعية:

لا شك أن التعميم في أي حكم يعتبر- فضلاً عن منافاته للمنهجية العلمية- مدخلاً للخطأ، ويقتضي الحرص على تجنب ذلك أن نحدد منذ البداية ما نقصده عند الحديث عن صلة هذا الاتجاه الفكري بالموضوعية والأمانة العلمية، وذلك التحديد يتلخص فيما يلي:

١- فيما يتعلق بالتنصير فإن إطلاق القول ببعده عن الموضوعية ليس فيه شبهة خطأ أو مبالغة؛ لأن ما صدر عن هذا النشاط من فكر وتخطيط واضح في الإعلان عن رغبته في القضاء على الإسلام وتحويل المسلمين إلى الإنجيل، ذلك أمر مقرر في كل المخططات والتوصيات التي صدرت عن جميع المؤتمرات التنصيرية في القديم والحديث، وقد أشرنا في حديثنا عن العلاقة بين الاستشراق والتنصير إلى بعض بواعث رجال الكنيسة، ودوافعهم إلى ذلك، ورأينا أن هذه الدوافع تتركز كلها في أمر واحد هو حقد هؤلاء جميعًا على هذا الدين الذي بات خطرًا عظيمًا على مكانتهم وعلى الامتيازات التي يتمتعون بها في ظل الكنيسة.

والواقع أن هؤلاء لا يخفون عداءهم للإسلام وإنما يصرحون بذلك، ويعلنون عن رغبتهم في القضاء عليه بكل الوسائل الممكنة، فمنذ القرن الثاني عشر الميلادي نجد هذا الهدف واضحًا، محددًا ومعلنًا، فهذا- على سبيل المثال-

بطرس الناسك أو المكرم كما يسمونه (١٠٩٤- ١١٥٦م) يرعى أول ترجمة لاتينية للقرآن الكريم، ويقود حملة جدلية طائشة ضد الإسلام.

وهو حين يسوّغ أمره بترجمة القرآن الكريم إلى اللاتينية يقول- كما يحكى عنه «ساذرن»-: «إن القرآن منبع الزندقات، وسبب الحركات الهدامة التي تهدد كيان المسيحية، فإذا أريد القضاء عليه فلابد من دراسته، والدعوة إلى أنه كتابُ تضاربٍ وتعارضٍ وتناقضٍ، وأن ما فيه يرفضه العقل...»[١] وهذا الهدف نفسه- القضاء على القرآن والإسلام- ظل معبرًا عن أحلام المنصرين وآمالهم عبر القرون حتى يومنا هذا كما رأينا من قبل في كلام القس «زويمر» زعيم المنصرين في وقته، فلسنا إذن مخطئين ولا مجاوزين للحقيقة حين نعمم الحكم على كل ما صدر من فكر عن النشاط التنصيري ونصفه بأنه خالٍ تمامًا من الموضوعية.

٢- وفيما يخص فكر المستشرقين فإنه يمكننا أن نطلق عليه ذات الحكم في المدة التي ارتبط فيها بالتنصير، وهذه المدة تمتد من بداية النشاط الاستشراقي في خلال العصور الوسطى، لتشمل عصر النهضة وحتى القرن الثامن عشر على الأقل، فيمكننا أن نحكم على الفكر الاستشراقي- دون خشية الوقوع في مخاطر التعميم- خلال هذه المدة بالبعد عن الموضوعية.

٣- وحين بدأت الرابطة بين الاستشراق والتنصير تنحل تدريجيًا- دون أن تنتهي تمامًا- بعد القرن الثامن عشر، بدأ يظهر بين المستشرقين من يستحقون وصف الموضوعية، وإن كانوا عاجزين عن تغيير الصورة التي كونتها المرحلة السابقة عن الإسلام في العقل الغربي، هذا مع الاعتراف بأن من يستحقون هذا الوصف بإطلاق وبلا تحفظات قليلون

---

(١) انظر: الأستاذ طيباوي: المستشرقون الناطقون بالإنجليزية.. ملحق بكتاب الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي للدكتور البهي، ص٤٧٦. والأستاذ العقيقي: الاستشراق، جـ١، ص١١٢. والدكتور عرفان عبد الحميد: المستشرقون والإسلام، ص١٢.

جدًّا، ولا تزال الصورة القديمة المشوهة عن الإسلام تملأ الصحف والمجلات والأفلام السينمائية، وحتى قادة الغرب وكبار ساسته في أيامنا هذه أصبحوا يتحدثون عن الإسلام علنًا باعتباره عدوَّ الحضارة الغربية.

وإذا أردنا مثالاً واحدًا لهذه الحقيقة الأخيرة فإننا نأخذه من كلام «ماكنمارا» الذي كان وزيرًا للدفاع في أمريكا في المدة ما بين عام ١٩٦١ و١٩٦٨ وفيه يدعو الإدارة الأمريكية إلى «بحث ظاهرة الأصولية الإسلامية بحثًا دقيقًا، واعتبار الإسلام والمسلمين في جميع أنحاء العالم العدو الوحيد للحضارة الغربية، ولوجود الولايات المتحدة نفسها... يقول: «إن الشعب الأمريكي، ووسائل الإعلام، وحتى كبار المسئولين في الحكومة الأمريكية لا يدركون خطورة الظاهرة الإسلامية التي ستصبح قوة أساسية في العالم وفي القريب العاجل، وأضاف: إنني لا أعني فقط الأعمال الإرهابية المتوقعة من جانب الأصوليين ضد أمريكا ومصالحها حول العالم، ولكني أعني انتشار مؤيدي هذا الدين بشكل سرطاني في جميع أنحاء العالم، وبروزهم كقوة أساسية تؤثر على مجريات السياسة العالمية، والعلاقات الدولية...»[١].

وهذا الكلام كما هو واضح يمثل تمثيلاً صحيحًا موقف المستشرقين والمنصرين في العصور الوسطى من الدين الإسلامي وأتباعه[٢].

هذه صورة موجزة لمكانة الموضوعية في «الاتجاه الغربي في الفكر الإسلامي» وهي تكشف بُعْده، في جملته، عن أي معنى للموضوعية.

وإذا كنا نعتبر فكر العصور الوسطى- استشراقًا وتنصيرًا- خاليًا تمامًا عن الموضوعية، فإن ذلك يستوجب منا وقفة أخيرة مع ذلك الرأي الذي يرى وجود

---

(١) مجلة المجتمع الكويتية، العدد رقم ١١٥١ في أول محرم سنة ١٤١٦هـ، الموافق ١٩٩٥/٥/٣٠م، ص٢٠.

(٢) للوقوف على كثير من أمثلة هذا الموقف الغربي المعاصر من الإسلام، يُرجَع إلى كتاب «حكام الغرب يقولون: دمروا الإسلام، أبيدوا أهله».

اتجاه أقرب إلى الموضوعية بالمقارنة بالاتجاه اللاهوتي المتطرف، ذلك ما ذهب إليه أستاذنا الدكتور محمود زقزوق وبينه في قوله:

«ويمكن القول بصفة عامة بأنه كان هناك في هذه المدة المبكرة للاستشراق اتجاهان مختلفان فيما يتعلق بالأهداف والمواقف إزاء الإسلام، أما الاتجاه الأول، فقد كان اتجاهًا متطرفًا.. وأما الاتجاه الثاني، فقد كان نسبيًّا - بالمقارنة بالاتجاه الأول - أقرب إلى الموضوعية والعلمية، ونظر إلى الإسلام بوصفه مهد العلوم الطبيعية والطب والفلسفة...»[١].

ومثار الغرابة في هذا القول أن أستاذنا قد بناه على أساس ما قام به «بطرس» الموقر، رئيس رهبان دير «كلون» والمتوفى سنة ١١٥٦، وهو تشكيل «جماعة من المترجمين في إسبانيا يعملون كفريق واحد، من أجل الحصول على معرفة علمية موضوعية عن الدين الإسلامي»[٢].

وكما يبدو لنا، فإن هذا القول يتضمن- دونما حاجة إلى إعمال فكر- نقض ما ذهب إليه صاحبه، من أن هذه المدة شهدت اتجاهًا أقرب إلى الموضوعية والعلمية؛ لأنه هو نفسه يقرر أن الهدف مما قام به «بطرس» هذا وفريقه من المترجمين إنما هو «الحصول على معرفة علمية موضوعية عن الدين الإسلامي».

فكان هؤلاء بنص كلامه، قد كانوا- على أشد الاحتمالات تفاؤلاً- طلاب معرفة لهذا الدين، والفارق كبير بين شخص أو أشخاص يريدون المعرفة، وآخرين يمكن وصفهم بالموضوعية، الأولون يندرجون في شريحة «المتعلمين» والآخرون لا يكونون إلا من العلماء، فالموضوعية في الحقيقة وصف لعالم بالنظر إلى أحكامه ومواقفه، وليست سلوكًا لطالب علم.

فما رآه الأستاذ الدكتور ليس كذلك في رأينا، ولعله أدرك هذه الحقيقة إذ عاد فقرر أن هذه الموضوعية التي كان يبحث عنها «بطرس الموقر» لم تكن

---

(١) الاستشراق والخلفية الفكرية..، ص٢٦.

(٢) السابق، ص٢٤.

موضوعية بالمعنى الصحيح، وإنما يمكن أن تعد «موضوعية موجهة إن صح التعبير»[1]. مع أننا لا نعلم للموضوعية تنوعًا بين (موضوعية بالمعنى الصحيح) و(موضوعية موجهة)، فالموضوعية إما أن تكون بالمعنى الصحيح، أو لا تكون موضوعية على الإطلاق، كذلك لا يمكن الفصل في عمل ما بين موضوعيته والهدف منه، فإذا كان الهدف معروفًا سلفًا أنه غير علمي- كما هو موضح في أعمال «بطرس» وآرائه- فإن الموضوعية تنتفي عن العمل النابع عنه.

فإذا علمنا أن بطرس هذا كان قد حكم على الإسلام بأنه «هرطقة نصرانية» وأنه كان يقصد من وراء جهوده في الترجمة «أن يساند إخوانه الضعفاء في الكنيسة الذين يسهل افتضاحهم بأشياء صغيرة»[2]، وأنه حين طلب من «روبرت أوف كيتون» ترجمة القرآن الكريم، سوَّغ ذلك- كما يقول «ساذرن»- بأن القرآن «منبع الزندقات» وسبب الحركات الهدامة التي تهدد كيان المسيحية فإذا أريد القضاء عليه، فلا بد من دراسته والدعوة إلى أنه كتاب تعارض وتضارب وتناقض، وأن ما فيه يرفضه العقل»[3].

وإذا علمنا ذلك وعلمنا أيضًا أن «روبرت أوف كيتون» وأمثاله، قد ساعدوا على تحقيق هذا الهدف، بما قدموه للقرآن الكريم من ترجمات بدت فيها الإساءة المتعمدة والتحريف المقصود، حيث أهملت هذه الترجمات ألفاظ «إسلام» و«مسلمين» و«أسلم» و«تسليم» ونحوها، أو حرفتها؟ فأعطت كلمة «مسلمين»- مثلاً معنى «الاسماعيليين» أو «السرسان». وهكذا «حذف هؤلاء من القرآن الكريم ما شاءوا، وحرفوا ما شاءوا، وأدخلوا في الترجمة ما شاءوا عمدًا، فجانبوا الأمانة، ولحِقتْهم الخيانة... واعتمد المدافعون عن النصرانية على هذا القرآن وعلى أمثاله من الترجمات الممسوخة، وفسروها كما شاء لهم

---

(١) الاستشراق والخلفية الفكرية، ص ٢٥.

(٢) نفس المرجع السابق والصفحة.

(٣) الدكتور عرفان عبد الحميد: المستشرقون والإسلام، ص١٢.

هواهم، فكان «بطرس» المحترم، وبيد، وباسكال، وريكولدو بخاصة، اللاتينيين بعامة قد سمحوا لأنفسهم أن يفهموا القرآن بطريقة ترضيهم هم، فكانوا يفضلون تفسيرهم للقرآن على تفسير المسلمين له، ويرفضون تفسير المسلمين كما يقول «دانيال»[١].

إذا علمنا كل هذا، كان لنا أن نجزم بأن هذا العمل الذي قام به «بطرس» وأصحابه، لا يصح أن يوصف بالموضوعية، ومن ثم لا يصح أن يؤخذ دليلاً على ظهور اتجاه موضوعي لدى الغربيين في هذه الحقبة، ولا على أن هؤلاء قد نظروا إلى الإسلام بوصفه مهد العلوم الطبيعية والطب والفلسفة بالمعنى الصحيح لذلك.

إن مثل هذه النظرة الأخيرة إلى الإسلام كانت أبعد ما تكون من عقل الأوربيين آنذاك، كيف وما زال كثيرون منهم- حتى في هذا القرن- يلحون على نفي كل صلة للإسلام والعرب بهذه العلوم، ولا تبعد نظرتهم للعرب والمسلمين عن مجرد كونهم قنطرة عبرت عليها هذه العلوم إليهم من أسلافهم الإغريق والرومان[٢]. وقد عبر «أوليري» عن هذا المعنى في قوله: «إن ما نسميه القرون الوسطى ليحتل مكانًا مهمًا في تطور أحوالنا الثقافية التي هي مدينة بكثير للثقافة المنقولة التي جاءت من الهيلينية القديمة خلال أوساط سريانية وعبرية وعربية»[٣].

---

(١) الدكتور قاسم السامرائي: الاستشراق... ، ص٦٣.

(٢) لقد ألح «رينان» ومن بعده «ليون جوتييه» وغيرهم على بيان ضعف العقلية العربية وعجزها عن إنتاج أي فكر فلسفي، كما قد بين ذلك الأستاذان: الدكتور مصطفى عبد الرزاق في كتابه: "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"، والدكتور إبراهيم مدكور في كتابه: "في الفلسفة الإسلامية"، وانظر كذلك: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، الذي أصدرته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، سنة ١٤٠٥/١٩٨٥م، الجزء الأول، الفصل السادس «الفلسفة»، ص٣٠٧ وما بعدها.

(٣) الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ص٢١، صدر في لندن، سنة ١٩٢٢م. وترجمه الأستاذ الدكتور تمام حسان، سنة ١٩٦١م.

فالفلسفة والعلم ونحوها من فروع الثقافة الإسلامية، لم تكن- في رأيه- من عمل العرب إلا في حالات قليلة جدًّا[١] أما في الطب، فإن المنهج الهندي كما يجب أن نذكر، قد جيء به إلى "جنديسابور"، ثم أضيف إلى المنهج الإغريقي، ولكن الأخير كان واضح التغلب[٢]، ويعود «أوليري» إلى تأكيد هذه الفكرة بالنسبة إلى علوم الفلسفة والطب، فيذكر أن علم الطب «يأتي بعد الفلسفة الحقيقية من حيث كونه تراثًا تسلمه العالم العربي من الهيلينية»[٣]، أما الكيمياء العربية، فإنها في رأيه «تعيد عرض ما قام به الكيميائيون الإغريق في الإسكندرية»[٤].

وليس من هدفنا هنا أن نناقش مثل هذه الدعاوى التي أسس عليها «أوليري» كتابه المذكور، والتي سبقه إليها أمثال «رينان» و«جوتييه»، لكن الذي نقصد إليه هنا، هو بيان أن هذه الروح التي تنكر على العرب والمسلمين كل أصالة وابتكار في الفلسفة والعلوم المختلفة- إذا كانت تحتل مكانًا بارزًا في الفكر الاستشراقي في العصور الحديثة- فإنها لا يمكن أن تكون في العصور الوسطى قد نظرت إلى الإسلام بوصفه مهد العلوم الطبيعية والطب والفلسفة.

إن الأمر- كما تثبت كتاباتهم آنذاك- يبدو على عكس ذلك تمامًا، فإن نظرة هؤلاء للإسلام قد أسست- كما يقول «رودي بارت»على أن هذا الدين المعادي للنصرانية، لا يمكن أن يكون فيه خير[٥].

وعلى هذا، فإن عنايتهم الزائدة بترجمة كتب العلوم الطبيعية والطب والفلسفة ونحوها، إنما كان باعثها اعتقادهم بأنها علوم أسلافهم اليونان والرومان، وأنها مقطوعة الصلة تمامًا بهذا الدين الجديد. وقد أوضح ذلك

(١) الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، ص١١٨.

(٢) السابق، ص١٢٤.

(٣) السابق، ص١٣١.

(٤) السابق، ص ٣١

(٥) الدكتور زقزوق: الاستشراق، ص٢٥.

«مكسيم رودنسون» في قوله عن تلك الحقبة: «ولا يصادف المرء موقفًا موضوعيًا، إلا في مجال مختلف لا يمت إلى الدين الإسلامي إلا بصلة بعيدة، وأعني العلم بأوسع معانيه»[١].

فاحتفاء الغربيين- آنذاك- بعلوم الطبيعة والفلسفة ونحوها- ترجمة ودراسة وتمحيصًا- قد قام على أساس أنها مجال مختلف عن الإسلام، ولا يمت إليه إلا بصلة بعيدة[٢]، إذ إن هذا الدين المعادي للنصرانية لا يمكن- في رأيهم- أن يكون فيه خير، وأن خبث هذا الدين- كما صرح بذلك «جيبير النوجنتي»- يفوق كل سوء يمكن أن يتصوره المرء[٣]، وهم كذلك قد أباحوا لأنفسهم أن ينسبوا إلى الإسلام كل ما يمكن أن يشوه صورته في نظر مواطنيهم، دونما حاجة إلى الرجوع إلى أية مصادر مكتوبة، كما قد اعترف بذلك «جيبير النوجنتي»[٤].

ولقد كان «النوجنتي» هذا (ت١١٢٤م) باعترافاته تلك نموذجًا حقيقيًا لطبيعة المفكر الأوربي في العصور الوسطى، ومعبرًا بشكل واضح عن جميع السمات التي ميزت العقلية الأوربية آنذاك، وهي السطحية، والضعف والطيش، وعدم الدقة، وسرعة التصديق، وإصدار التعميمات على أساس التأمل الخاطئ، كما سبق بيان ذلك.

والنتيجة التي نخلص إليها مما سبق، هي أن إقبال مستشرقي العصور الوسطى على علوم المسلمين ومصنفاتهم في الطبيعيات والطب والفلسفة ونحوها، لا يدل على ظهور اتجاه موضوعي في الدراسات الاستشراقية في هذه الحقبة، ولا يقوم على أساس نظرتهم للإسلام باعتباره مهد هذه العلوم.

---

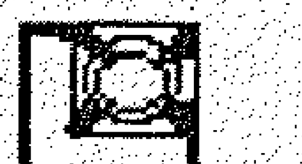
(١) الدكتور زقزوق: الاستشراق، ص٢٣.

(٢) وهذه العلة - كما تشهد بذلك أقوالهم- لا تعدو أن المسلمين قد ساهموا في حفظ هذه العلوم حتى نقلت إليه.

(٣) انظر: الدكتور زقزوق: ص٢٢، ٢٣.

(٤) المرجع السابق: نفس الموضع.

ملخص الوحدة الخامسة



الدارس الكريم:

بعد دراسة الوحدة الأولى يمكن أن تستخلص الأفكار التالية:

- تميزت كتابات المستشرقين ودعاة التنصير في بداية نشاطها في العصور الوسطي وبداية عصر النهضة بعدة خصائص، وهي:

١- **الطابع العدائي المتعصب ضد الإسلام والمسلمين:** فقد طفحت كتابات المستشرقين ودعاة التنصير بالروح العدائية ضد الإسلام والمسلمين، وكثرت بالاتهامات والافتراءات على الإسلام، فوصفوه بأن خبثه يفوق كل خبث، ووصف القرآن بأنه ليس وحيًا إلهيًا وليس معجزًا، وفيه تكرار وتناقض، وهو مستمد في معظمه من اليهودية، ووصفوا نبي الإسلام محمد ﷺ بأنه أفاك مؤسس الهرطقة التي سميت دينًا. وهذا الطابع لعل سببه فتوحات المسلمين ودخول كثير من الممالك النصرانية في الإسلام، بالإضافة إلى نقد الإسلام لأصول النصرانية، بالإضافة إلى تأثير انتشار الإسلام على مكانة كثير من الباباوات والقساوسة.

٢- **الطابع التنصيري:** وقد أثبتت تراجم المستشرقين خلال العصور الوسطي وعصر النهضة أن مؤسسي هذه الحركة الاستشراقية من رجال الكنيسة، وأن المتنصر والمستشرق وجهان لعملة واحدة من حيث إعدادهما المتشابه ووسائلها المتشابهة وهدفهما الواحد.

٣- **النزعة الاستعمارية:** فكثير من أسماء الحركة الاستشراقية كانت كتاباتهم خدمة لأهداف الاستعمار ومنهم على سبيل المثال: «لويس ماسينيون»، و«دي ساسي»، و«أرنست رينان»، و«هانوتو» في فرنسا، و«بارتولد» في روسيا و«كارل بيكر» في ألمانيا، و«سنوك جرونيه» في هولندا.

٤- **السطحية والبساطة:** كان الفكر الاستشراقي آنذاك نتاجًا لعقلية ضعيفة وسطحية، وظهر هذا جليًّا الركام الضخم من التعميمات والأحكام الخاطئة التي حفل بها فكر المستشرقين والمنصرين وكتاباتهم عن الإسلام وكتابه، ونبيه ﷺ.

٥- **البعد عن الموضوعية:** كانت كتابات المنصرين دافعها القضاء على الإسلام وتحويل المسلمين إلى الإنجيل، وكان هذا الدافع هو نفسه وراء كتابات المستشرقين في المدة التي ارتبطوا فيها بالمنصرين من بداية النشاط الاستشراقي في العصور الوسطي وحتى القرن الثامن عشر في بداية عصر النهضة.

التقويم

الدارس الكريم:

بعد دراستك لهذه الوحدة حاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

س١- تحدث عن الأسباب التي قادت رجال الكنيسة إلى اتخاذ موقف عدائي من الإسلام والمسلمين.

س٢- سيطرت روح التعصب ضد الإسلام والمسلمين على الحركة الاستشراقية في العصور الوسطي. وضح ذلك مستشهدًا لما تقول.

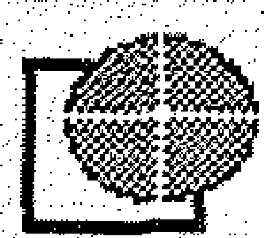
س٣- أثبتت تراجم المستشرقين في العصور الوسطي وعصر النهضة أن المستشرق والمنصر وجهان لعملة واحدة. وضح ذلك.

س٤- استحضر من الأمثلة ما يؤكد النزعة الاستعمارية للفكر الاستشراقي في العصور الوسطي وعصر النهضة.

س٥- كانت السطحية والبساطة من خصائص الفكر الأوربي بشكل عام والفكر الاستشراقي والتنصيرى بشكل خاص. ناقش وحلل.

س٦- كيف تثبت بالأدلة بُعد المستشرقين والمنصرين عن الموضوعية تجاه الإسلام والمسلمين؟

س٧- تحدث بإيجاز عن خصائص الفكر الاستشراقي في العصور الوسطي وبداية عصر النهضة.



الوحدة السادسة

اتجاهات فكرية وافدة

الأهداف:

بعد دراسة هذه الوحدة، ينبغي أن يكون الدارس قادرًا على أن:

١- يتعرف على حقيقة مصطلح العلمانية وكيف كانت ظروف نشأته في الغرب.

٢- يعرف العوامل التي ساعدت على ظهور العلمانية وشيوعها.

٣- يقف على حقيقة ما بين العلمانية والتدين من تناقض لا يمكن رفعه وإزالته.

٤- يدرك أن الإسلام بمنأى عن أسباب العلمانية التي ساعدت على انتشارها في الغرب.

٥- يتعرف على آثار الفكر العلماني في العالم الإسلامي.

٦- يفهم المعنى الحقيقي لمصطلح الأصولية في الغرب واختلاف المصطلح ومدلوله في الإسلام عنه في الغرب.

٧- يعرف مدلول التطرف ومعيار الحكم على شخص ما بأنه متطرف.

٨- يدرك خطر التطرف على الإسلام.

٩- يدرك بُعد شيخ الإسلام ابن تيمية عما نسب إليه من تكفير المسلمين أمة أو مجتمعًا أو أشخاصًا.

١٠- يتعرف على أهم مبادئ البهائية.

١١- يعلم انحراف هذه المبادئ عن الشريعة الإسلامية.

١٢- يستطيع الرد على أتباع هذه الاتجاهات الفكرية بالعقيدة الصحيحة.

١ـ العلمانية
المصطلح وظروف النشأة

١- المصطلح:

درج الباحثون على استعمال مصطلح العلمانية على أنه ترجمة لكلمة **Secularism** الإنجليزية، وتنطق بفتح العين علمانية بمعنى الدنيوية أو اللادينية، وينطقها البعض بكسر العين نسبة إلى العلم وهو خطأ؛ إذ لا علاقة للكلمة بالعلم، وتستعمل في النسبة إليها بزيادة الألف والنون فيقال علماني، مثل روحاني وجسماني وهي نسبة على غير قياس.

أ- وقد تناولت المعاجم اللغوية ودوائر المعارف هذا المصطلح بالشرح والتحليل لتوضيح معناه وبيان مضمونه، ففي دائرة المعارف البريطانية مادة **Secularism** أن العلمانية هى: حركة اجتماعية يقصد بها صرف الناس عن الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بالدنيا وحدها، ذلك أن الناس كانوا في العصور الوسطى يركزون اهتمامهم في حياتهم على اليوم الآخر والتأمل في الله، مشتغلين بذلك عن الاهتمام بالدنيا وشئونها، مما نتج عنه انتشار الفقر والجهل، وكان السبب في ذلك توجيهات وأوامر رجال الكنيسة، فظهر الاتجاه العلماني لكي يقاوم هذه النزعة ويوجه الناس إلى الاهتمام بالدنيا بدلاً من الاهتمام بالآخرة والبحث في شئون الإنسان بدلاً من التأمل في الله، وتنمية النزعة الإنسانية وتحقيق رغبات الإنسان في الدنيا القريبة بدلاً من الإيمان بالوعود التي تدعو الناس إلى الإيمان بأن هذه الرغبات سوف تتحقق لهم في الآخرة، ثم تطور هذا الاتجاه خلال مسيرته التاريخية في أوربا وعرفت العلمانية على أنها حركة مناهضة للمسيحية.

ب- جاء في قاموس العالم الجديد لـ"ويستر" أن العلمانية نظام من المبادئ والتطبيقات، وتنادي بأن الدين أو الكنيسة لا دخل لهما في إدارة شئون الدولة أو نظام الحكم، ولا علاقة لهما بوسائل التربية ومناهج التعليم والثقافة(١).

ج- وفي معجم أكسفورد: إن العلمانية هي الرأي أو الاتجاه الذي يقول: إنه لا ينبغي أن يكون الدين أساسًا للأخلاق أو التربية.

د- وفي المعجم الدولي الثالث أن العلمانية: اتجاه في الحياة (الثقافية والاجتماعية والسياسية) يقوم على مبدأ أن الدين أو الأوامر الدينية يجب ألا تتدخل في شئون الدولة ونظام الحكم واستبعاد كل معنى ديني من شئون السياسة، وهو نظام اجتماعي يقوم على أساس أن القيم الاجتماعية والسلوكية تقوم على التضامن الاجتماعي دون النظر إلى الدين(٢).

هذه هي أهم التعريفات لمعنى العلمانية كما هو مدون في معاجمهم وفي دوائر المعارف، وقد شاع استعمال المصطلح بهذا المعنى بين الباحثين، فهو يعني إقصاء الدين عن شئون الحياة سياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا، ونلفت النظر هنا إلى أن المعنى المقصود من هذا المصطلح هو إبعاد الدين عن شئون الحياة كلها على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة وليس كما يقول البعض: إنها إبعاد الدين عن نظام الحكم والسياسة فقط، والفرق كبير بين المعنيين. فهي ليست فصل الدين عن السياسة ولكنها إقصاء الدين عن نظام الحياة كلية بما فيها الشئون السياسية، ولو كان المعنى هو فصل الدين عن نظام الحكم لكان الخطب أهون، لكن المعنى الحقيقي للمصطلح هو إقصاء كل معنى ديني أو إيماني عن المشاركة في حركة المجتمع للفرد أو الجماعة على السواء.

ولمّا كان تطبيق هذا المعنى له خطورته في حياة الشعوب، فإن موقف الدول قد تفاوت في تطبيق العلمانية، فبعض الدول قد تطرفت في التطبيق

---

(١) راجع وباء العلمانية، د/ سفر الحوالي، ص ١٢.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

فأقصت الدين تمامًا عن شئون الحياة ولم تكتف بذلك وإنما أضافت إلى هذا الموقف أنها أقامت المؤسسات التي جعلت مهمتها محاربة الدين والتدين والعمل على نشر الإلحاد بين الشعوب التي خضعت لسلطان هذه الدول. وهذا الموقف المتطرف نجده واضحًا في النظام الشيوعي والدول التي خضعت لسلطانه، فكان من أول ما فعلته في هذه الدول التي احتلتها هدم المساجد ودور العبادة ومطاردة رجال الدين والقضاء على التعليم الديني في هذه البلاد وامتلأت السجون والمعتقلات برجال الدين من كل ملة، وأشاعت بين مثقفيها أن الدين أفيون الشعوب ووسيلة لتسلط الكنيسة على رقاب الكادحين.

وكانت هناك صورة أخرى لتطبيق العلمانية في دول أوربا الرأسمالية حيث اكتفت بإقصاء الدين عن شئون الحكم ونظامه وتركت للأفراد حرية الاعتقاد والأخذ بما تشاء من أوامر الدين، ولكل فرد الحق في أن يحدد موقفه من الكنيسة قبولاً أو رفضًا إيمانًا بها أو كفرًا بمبادئها، وفي داخل هذا الإطار المعتدل نسبيًا كانت مواقف الدول أيضًا متفاوتة؛ فبعضها حدد للكنيسة مجال نشاطها وهو العمل على تنمية الجانب الروحي والإيماني وشجعتها على التبشير بالإنجيل وتعاليمه بين الشعوب التي لا تدين بالمسيحية ورصدت لها الميزانيات الضخمة وباشرت نشاط الكنيسة التبشيري وشجعته، وأكبر مثال لهذا الاتجاه هو موقف فرنسا التي أعلنت نفسها حامية للمذهب الكاثوليكي في العالم، ولا نبالغ إذا قلنا إن هذا موقف دول أوربا وأمريكا الآن في القرن الحاضر.

فلا نجد دولة إلا ولها مؤسساتها التبشيرية في العالم شرقًا وغربًا، وتؤكد المفاهيم على المعنى السابق لمصطلح العلمانية، فهو ليس نسبة إلى العلم إنما هو وثنية في مقابل الدينية، أو النظام اللاديني في مقابل النظام الديني، والمراد بلفظ الديني هنا هو النظام الكنسي وليس الدين بالمعنى العام، وترتب على شيوع هذا المصطلح أن أوربا فصلت فصلا تامًّا بين ما هو كنسي، وما هو دنيوي، وجعلت سلطة الكنيسة مقصورة على ممارسة حقها في السلطة الروحية فقط ولا شأن لها بأمور الدولة أو إدارة شئونها السياسية والاجتماعية وسار الفصل بين السلطتين الدينية والدنيوية أمرًا واقعًا في أوربا.

ولعل من المفيد أن ننبه هنا على ضرورة التفرقة بين التسلط الكنسي الذي ترفضه العلمانية والدين المسيحي بصفة عامة، ذلك أن الدول التي رفضت التسلط الكنسي لم ترفض الدين المسيحي كعقيدة يؤمن بها الأفراد أو يرفضونها حسب حريتهم الشخصية، فإن معظم دول أوربا على هذا النحو الذي أشرنا إليه سابقًا لم تحارب المسيحية ولكنها أقصتها عن نظام الدولة، وهذه التفرقة مهمة جدًّا؛ لأن بعض الباحثين يرى أن العلمانية اتجاه محايد وليس مناهضًا للدين ويستدل على رأيه بموقف دول أوربا من المسيحية، فهي لا تحارب المسيحية ولكنها لا تأخذ بها في نظام الحكم، والعلمانية عند أصحاب هذا الرأي لا تعني اللادينية ولكنها تعني - كما سبق أن أوضحنا - أنها ليست إقصاء الدين عن نظام الحكم فقط ولكنها إقصاء الدين عن نظام الحياة كلها، حياة الفرد وحياة الجماعة، سواء في ذلك الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية.

ولقد ترتب على هذا الفصل بين الديني والدنيوي أن ظهرت الازدواجية في شئون الحياة كلها فظهرت المدرسة المدنية بجانب المدرسة الدينية، والحكم الديني بجانب الحكم العلماني الدنيوي، والدولة الدينية في مقابل الدولة المدنية.

٢- ظروف النشأة وأسبابها:

كان المجتمع الأوربي يعيش في العصور الوسطى حياة تحيط بها ظروف معيشية قاسية، فالفقر والجهل كانا صفتين لازمتين لسكان هذه المناطق، وكان الناس يخضعون في سلوكهم وعلاقتهم الاجتماعية لعادات وتقاليد أشبه بالجاهلية الأولى، فحياة القبيلة والتعصب لها والتعبد بعاداتها والخضوع لتقاليدها والقتال دونها كانت كلها الشغل الشاغل لسكان هذه المناطق، أما بالنسبة إلى الدينية الرسمية التي كانوا يعتقدونها فقد فرضت عليهم الإمبراطوريات المتعاقبة عبادة المسيح بدلاً من عبادة الله أو بدلاً من عبادة الإمبراطورية، وظلت أحوال أوربا تنتقل من سيئ إلى أسوأ في الاعتقاد والسياسة والاجتماع إلى مطلع عصر النهضة، وكان من الطبيعي للإنسان الذي يعيش تحت هذه الظروف أن يؤمن بكل ما يلقى عليه ويخضع لكل ما يطلب منه، ولم يكن هناك من سلطة تفرض

على الناس أوامرها وتطلب منهم تنفيذها إلا سلطة رجل الدين، وأدى ذلك إلى نوع من التسلط الذي تعاملت به الكنيسة مع الناس؛ فأذلوا رقابهم ونهبوا أموالهم تحت اسم الدين. وسوف نركز على نقطتين مهمتين كانتا من أهم العوامل التي ساعدت على ظهور العلمانية وشيوعها.

أ- طغيان الكنيسة وتسلطاتها:

لقد ساعدت الظروف التي عاشتها أوربا على خلق طبقة من الطغاة تستروا باسم الدين وفرضوا على الناس مجموعة من العقائد والأوامر التي لم ينزل بها وحي ولم يقرها عقل ولا يقبلها الواقع؛ ففرضوا الضرائب الباهظة على الناس، وجمعوا الأموال، وملكوا الإقطاعات الكبيرة وسخروا الناس في العمل بها بلا أجر، مقابل وعود مزعومة سمعوها من رجال الكنيسة، وادعى هؤلاء لأنفسهم الحق الإلهي في تنصيب الإمبراطور وعزله عن الحكم، وكان هذا الزعم الخاطئ سببًا في خلق نوع من التحالف بين رجال الكنيسة من جانب والإمبراطور الذي يقومون بتنصيبه حاكمًا من جانب آخر، فكان الإمبراطور وكيلاً عن الكنيسة في تنفيذ أوامر رجالها وفرضت الإتاوات وجمعتها نيابة عنهم من الناس، ومن ثم كان رجال الكنيسة يباركون كل فعل يقوم به الإمبراطور وكل أمر يفرضه على الرعية، وكان هذا التحالف سببًا في إيجاد نوع من الكراهية الشديدة لرجال الدين والإمبراطور معًا.

وظهر في المجتمع الأوربي طبقتان متميزتان هما: طبقة النبلاء والحكام، وطبقة رجال الدين، وما عدا هاتين الطبقتين كانوا رقيقًا وعبيدًا يعملون في خدمة الطبقتين السابقتين سُخرة بلا أجر، وزاد طغيان الكنيسة فحرمت على الناس ما أحل الله لهم.

- فحرمت عليهم الختان بعد أن كان حلالاً.
- وحرمت زواج رجال الدين بعد أن كان حلالاً.
- وفرضت عقيدة التثليث التي لم يقبلها عقل المفكرين والعلماء.

ثم حدث نوع من الصراع الدفين بين رجال الكنيسة من جانب والإمبراطور من جانب آخر، وأخذ كلٌّ منهما يتربص بالآخر ويتحين الفرصة للخلاص منه، فقد ضاق الإمبراطور ذرعًا بطغيان الكنيسة ومحاولة السطو على سلطته والتدخل الكثير في شئون السياسة والدولة، ومع هذا الشعور بالكراهية فإنه لا يملك حق الرفض لأوامر الكنيسة لأنه - حسب زعمهم - ينفذ أوامر الله وأن خضوعه لسلطانها ليس اختياريًّا ولا تطوعًا منه ومن هنا كان رجال الكنيسة يهددون الإمبراطور بالطرد والعزل عن الحكم كثيرًا، ويذكر التاريخ أن بعض رجال الكنيسة وهو "جريجوري السابع" قال: إن الكنيسة جديرة بأن تكون صاحبة السلطة العالمية، ومن حق البابا أن يخلع الملوك غير الصالحين وأن ينصِّب ويؤيد من يراه من البشر صالحًا للحكم حسب مقتضيات الأحوال، وقد مارس" جريجوري" هذا الحق عمليًّا مع إمبراطور ألمانيا "هنري الرابع" حين اختلف معه في بعض المسائل، فأعلن الإمبراطور خلع البابا وعزله عن الكنيسة، وكان الرد على ذلك أن أعلن البابا خلع الإمبراطور وعزله عن الحكم وزاد على ذلك أن حرمه من رحمة الكنيسة وعين أحد خلفائه في مكانه، وأخذت الفجوة تتسع بين الكنيسة والإمبراطور تدريجيًّا حتى أعلنت الإمبراطورية الفصل التام بني السلطتين الدينية والمدنية، وذلك بعد شيوع الاتجاه العلماني وتطبيقه.

ب- بين حقائق العلم وخرافات الكنيسة:

لقد ادعى رجال الكنيسة لأنفسهم حق تفسير الظواهر الطبيعية، وأقحموا أنفسهم وأقحموا المسيحية معهم في مجالات علمية لا علاقة لهم بها وليس للدين فيها رأي لا سلبًا ولا إيجابًا، وإنما ترك تفسير الظواهر العلمية لأهل المعرفة بها من العلماء كل في مجال تخصصه، وكان مطلب الدين من المؤمنين به أن يؤمنوا بالموجود على ما هو عليه في الوجود على أنه آية دالة على خالقه، وترك تفسير هذا الوجود بظواهره المختلفة للعلماء به عن طريق الكشف عن قوانينه وترابط الأسباب بمسبباتها، ولم يحدد الدين رأيًا معينًا ألزم الناس به لا في حركة الأفلاك ولا في تفسير الظواهر ولا في أصل الكون، وإنما ترك للعقل

أن يبحث ويطرح الأسئلة ويبحث عن الإجابات، ولكن رجال الكنيسة ادعوا أنهم وحدهم يملكون حق تفسير الظواهر وأنهم وحدهم أصحاب الرأي القاطع في هذه المسائل، ومما زاد الطين بلة أن هذه الآراء وتلك التفسيرات التي قالوا بها نسبوها إلى الدين وادعوا لها العصمة، فخلطوا بين نصوص الوحي وآراء الرجال، وطلبوا من الناس أن يؤمنوا بآرائهم على أنها وحي منزل معصوم من الخطأ وأن الخروج على هذه الآراء كفر وإلحاد يعاقب صاحبه بالطرد والحرمان من رحمة الكنيسة، ولقد سيطر على عقول أوربا في العصور الوسطى بعض النظريات الخاطئة حول الأفلاك وحركتها وأن الأرض هي مركز الكون كما قال "بطليموس" وبعض آراء "أرسطو" في النفس، واختلطت هذه الآراء بأصول المسيحية وصارت أصلا من أصول العقيدة عندهم، حيث تبنتها الكنيسة وآمنت بها ودعت إلى الإيمان بها.

ثم بدأت أنوار عصر النهضة تزحف إلى أوربا مع الحضارة الإسلامية خلال منافذ ثلاثة في الأندلس وصقلية وجنوب إيطاليا، وبدأت أوربا تتعرف على مناهج البحث العلمي والتجربة العلمية من خلال تعرفها على تراث المسلمين في هذه المناطق الثلاثة خاصة الأندلس، وبدأ العقل الأوربي يستيقظ من سبات الجهل والغفلة ليتعرف على خطوات المنهج التجريبي الذي يبدأ بملاحظة الظاهرة والتساؤل عن أسبابها وافتراض مجموعة من الفروض التي يتوقع الإجابة في واحد منها، وأخذوا يتعاملون مع الظواهر الكونية بهذا المنهج التجريبي كطريق يقيني للمعرفة، ورفضوا تمامًا الأخذ بآراء الكنيسة أو الخضوع لسلطانها؛ لأنهم فتشوا في آرائهم فلم يجدوا فيها ما يقنع العقل أو يعبر عن الحقيقة وإنما وجدوها محض خرافة قدسوها باسم الدين والدين منها براء، غير أن العلماء لم يسلم لهم هذا المناخ طويلاً فسرعان ما بدأ الصراع بين رجال الكنيسة ونادوا بمحاربة هذا الوافد الجديد –العلم- الذي تعلمه هؤلاء من الكفار (المسلمين) الذين جاءوا إلى أوربا، واعتبرت الكنيسة آراء العلماء وساوس شيطانية يجب محاربتها، ولو أنصفوا أنفسهم ودينهم لخضعوا لرأي العلماء ونادوا به ودعوا إليه لأنه حقائق العلم وما عداه زيف وخرافة.

وكانت بداية الطريق في هذا الصراع هي نظرية "كوبرنيقوس" (١٥٤٣م) التي اكتشف صاحبها أن الأرض ليست هي مركز الكون كما تدعي الكنيسة، وكما قال "بطليموس" وأن الأفلاك لا تدور حول الأرض، ووضع "كوبرنيقوس" كتابه عن "حركة الأجرام السماوية" شرح فيه نظريته تفصيلاً وبين آراءه في حركة الأفلاك، وكانت على النقيض تمامًا مما تدين به الكنيسة فأعلنت الكنيسة الحرب عليه ولم يفلت من العقاب إلا بسبب موته قبل طباعة هذا الكتاب، وأعلنت الكنيسة أن كل ما جاء في هذا الكتاب مخالف لروح الإنجيل وأنه وساوس شيطانية.

غير أن نظرية هذا العالم لم تمت بموته؛ فقد جاء بعده من أحياها من بعده وأعلن أن ما فيها هو حقيقة العلم الذي يجب قبوله ورفض ما عداه وكان هذا العالم هو "جرادنوا برونو" الذي قدمته الكنيسة للمحاكمة حين قضت عليه محكمة التفتيش بالحبس ست سنوات ولما لم يتراجع عن رأيه أمروا بإحراقه (١٦٠٠م) ليكون عبرة لغيره، من العلماء الذين يخرجون على سلطة الكنيسة.

ثم جاء "جاليليو" الذي اخترع التلسكوب وأثبت بالتجربة العلمية صحة نظرية "كوبرنيقوس" واعتنق رأيه ورفض رأي الكنيسة، وكان جزاؤه أن قدم لمحكمة التفتيش وقضى عليه سبعة من الكرادلة بالسجن وأمروا بتلاوة مزامير التوبة والندم في كل أسبوع لمدة ثلاث سنوات، ثم أعلن توبته وهو راكع على قدميه أمام رئيس المحكمة.

هذه نماذج قليلة من العلماء الذين واجهوا مصيرهم المؤلم أمام رجال الدين بسبب رفضهم لخرافات الكنيسة وتمسكهم بحقائق العلم التي توصلوا إليها خلال بحوثهم وتجاربهم العلمية، وإذا كان الصراع في هذه الحقبة قد اقتصر على بعض الشخصيات من العلماء والمفكرين فإنه قد اتخذ شكلاً آخر في القرن السابع عشر والثامن عشر، فبعد أن كان الصراع قائمًا بين الكنيسة و"جاليليو" أو "كوبرنيقوس" أو "برونو" فإنه أصبح فيما بعد صراعًا بين الدين والعلم، بين الدين الذي تدعيه الكنيسة والعلم الذي توصل إليه العلماء، أو بين الوحي والعقل.

وبدأ العلماء في القرن الثامن عشر نهضتهم العلمية وهم متربصون بكل ما هو ديني رافضون له، متمردون عليه باسم العلم أحيانًا، وباسم العقل أحيانًا، وباسم حقائق الطبيعة أحيانًا أخرى، ولم يعد هناك نص يستحق أن يوصف بأنه نص مقدس يعلو على نقد العقل، أو يمثل مرجعًا يعودون إليه كمصدر للمعرفة، بل أصبح الكتاب المقدس نفسه موضعًا للنقد والشك معًا؟

وارتفع صوت العلماء ينادون بتقديس العقل والعلم ومحاربة الدين ورفضوا النص ونبذوا كل القيود التي تعوق حركة العقل في سبيل الكشف عن الحقائق الكونية، وقوّى من هذه الدعوة الكشوف العلمية التي وصل إليها العلماء فيما بعد أمثال "نيوتن" وقانون الجاذبية وأسهمت كل هذه الاكتشافات في زلزلة أركان الكنيسة وارتفاع صوت العلم والعقل خلال القرن السابع عشر والثامن عشر فجاءت الثورة الفرنسية ١٧٩٨م كمطلب ضروري لحسم هذا الصراع لصالح العلم والعقل في مواجهة الكنيسة وخرافاتها، وفتحت هذه الثورة الباب على مصراعيه لتنقل الصراع إلى العوام من الناس بعد أن كان مقصورًا على طبقة المفكرين من الفلاسفة والعلماء فقط، وأصبح الأرقاء والعبيد وعوام الناس هم رواد الثورة على الكنيسة وعلى الحكام في آن واحد، وتمخضت الثورة الفرنسية عن نتائج كان لها أثرها في سيادة منطق العلمانية في مواجهة الدين والتدين.

فقد ظهرت في أوربا المسيحية لأول مرة في تاريخها دولة لا دينية هي فرنسا، تقوم فلسفتها في الحكم على الديمقراطية التي تحكم باسم الشعب وليس باسم الله، وتقوم عقائدها على حرية التدين بدلاً من المذهب الكاثوليكي، وعلى الحرية الشخصية بدلاً من الالتزام بالقيم الأخلاقية أو الدينية، وعلى دستور وضعي بشري بدلاً من قرارات الكنيسة، وكان من أول أعمال هذه الثورة حل الجمعيات الدينية، وتسريح الرهبان والراهبات، ومصادرة أموال الكنيسة، وإلغاء كل الامتيازات الممنوحة لرجال الكنيسة وتحويل رجل الدين إلى موظف حكومي يعمل تحت رقابة الدولة بدلاً من أن تكون الدولة هى التى تعمل تحت رقابته.

وساعد هذا المناخ على شيوع الفكر اللاديني في أنحاء أوربا خاصة "فرنسا" وتبلور هذا الفكر اللاديني في اتجاهات فكرية متميزة أسهمت إلى حد كبير في نشأة المذاهب الفلسفية والعلمية التي تحارب الدين وتناهض التدين وتعتبر رجل الدين رمزًا للتخلف والجهل وداعية إلى الخرافة كالمذاهب الفلسفية الإلحادية، والوضعية المنطقية والطبيعية والاجتماعية، وأخذ علماء هذه المذاهب يدعون إلى تأليه العلم وعبادة العقل، وكان كتاب "جان جاك رسو - العقد الاجتماعي - هو إنجيل الثورة الفرنسية المقدس حيث استبدل فيه مصلحة الوطن بالأخلاق والنظم الدينية وأحل عبادة الوطن محل عبادة المسيح، كما نادى أنصار المذهب الطبيعي بإحلال الطبيعة وقوانينها محل الدين، وصرح "فولتير" بأن "دين أهل الفكر دين رائع جدًا لأنه خالٍ من الخرافات والأساطير...." وخال من العقائد التي تهين العقل".

ويمكن القول بأن الثورة الفرنسية قد حولت العلمانية من مبادئ نظرية إلى واقع عملي عاشته فرنسا وصدرت هذه المبادئ العلمانية إلى سائر أوربا، فلم يعد هناك نص مقدس ولا دين يجب الأخذ بتعاليمه، وعمَّ ذلك كل دول أوربا، وجاء القرن التاسع عشر الذي شهد خضوع العالم الإسلامي شرقًا وغربًا للاستعمار، فاحتلت انجلترا وفرنسا معظم أقطار العالم العربي وكان من مهمة الجيوش المستعمرة نشر هذا الفكر العلماني والعمل على تدعيم أركانه في سائر البلاد التي احتلوها وهي كلها بلاد إسلامية.

بين العلمانية والتدين

قضية التدين:

التدين من الأمور التي لا تحتاج إلى دليل لإثبات صحتها؛ لأنها قضية فطرية وغريزة إنسانية وحاجة نفسية، فإن الله تعالى قد فطر الإنسان على محبة الخير ومحبة الحق وتحصيلهما، والسعي إليهما، والاطمئنان لهما، ومن منطق هذه الغريزة الفطرية نجد كل إنسان –بل كل كائن حي- يسعى جاهدًا لما يظنه خيرًا له، وما يعتقد أنه الحق ويسعى في طلبهما وقد يقاتل دونهما. وهذا أمر

يحسه كل منا في داخله بحيث لا يحتاج إلى برهنة أو استدلال، فأنت ترى الطفل حين يولد مدفوعًا إلى التقام ثدي أمه، دون معلم ولا مرشد كما لو كان مدربًا على ذلك من قبل، وليس هذا في طفل الإنسان فقط بل نجده في طفل الحيوان أيضًا، وذلك استجابة لتلك الغريزة الفطرية التي فطر الله عليها كل كائن حي، محبة الخير ومحبة الحق، وتحقيقًا لما يظنه الإنسان خيرًا تجده مرتبطًا في أول عهده بالحياة بأمه التي يتغذى منها ويظن أنها مصدر الخير له، ثم تجده بعد ذلك يرتبط بوالده، ثم بأستاذه ثم برئيسه في العمل، وقد يظل ذلك الارتباط طويلاً لغلبة الظن أن هؤلاء جميعًا مصدر الخير له، فإذا ما تعرف الإنسان على ربه وآمن بأنه الخالق الرزاق، والمعطي والمانع، والضار والنافع، وأن كل هذه الوسائط أسباب مسخرة لتستقيم بها حركة العمران في الكون إذا ما تم له ذلك فإن قلبه يتعلق بالله تعالى باعتباره مصدرًا لكل خير وصاحب كل نعمة، كما قال تعالى: ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ﴾.

تراه قد اطمأن بذلك قلبه، وهدأت نفسه، وبدأ يتعامل مع الناس بل مع الكون كله على أنها وسائل سخر الله بعضها لخدمة بعضها الآخر، فالكل في خدمة الكل، وهذا قانون عام يجب أن يتنبه له الإنسان جيدًا، وهذه هي سنة من سنن التدافع في الكون، ونوع من قانون التسخير العام الذي نبهنا عليه القرآن الكريم.

وهنا أمر يجب أن ننبه عليه وهو أن قضية الاعتقاد في الرب الخالق قضية فطرية أيضا، فطر الله الجميع عليها كما قال ﷺ : **"كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصِّرانه أو يمجسانه، كما تلد البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدع.."** والفطرة المقصودة هنا هي الإسلام، هي دين جميع الأنبياء، هي الحنفية، ففي الحديث الصحيح الذي رواه الرسول ﷺ عن ربه: "خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين وأحلت لهم ما حرمت عليهم.." وهذه الفطرة هي الأساس النفسي الذي اعتمد عليه الأنبياء في مخاطبة أقوامهم بالإيمان بالله خالقًا وإلهًا معبودًا، وخاطبهم الوحي مذكرًا لهم بهذه الفطرة الموجودة في نفوسهم سلفًا.

ومن هنا جاء خطاب القرآن في هذه القضية بأسلوب التذكير والتذكر، وحصر القرآن وظيفة الرسول ﷺ في هذه القضية ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴾، ﴿ إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ﴾ وسمى الله القرآن نفسه تذكرة فقال: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ ﴾ والحديث في هذه القضية يحتاج إلى تفصيل ليس هذا موضعه ولكنا أردنا بذلك أن ننبه على أن كل إنسان قد فطره الله على الاعتقاد الذي هو جوهر الإيمان، وهذا الاعتقاد حاجة نفسية وضرورة إنسانية وحاجة النفس إلى الاعتقاد أكثر إلحاحًا على الإنسان من حاجته إلى الطعام والشراب، وقد يضل الإنسان أحيانًا في اعتقاده وقد يخترع الإنسان لنفسه من يتوسم فيه الخير فيطلبه منه ويعبده ويقصده ويتوجه إليه كما هو الشأن في أصحاب الأديان الوضعية والأساطير الشعبية، وكانت من مهمة الأديان تصويب هذا الاعتقاد وتصحيح مساره نحو الحق الكامل لإشباع هذه الحاجة النفسية ولتذكير الإنسان بربه الخالق فيعبده ويتوكل عليه.

وليس ذلك إلا لأن التدين أصيل في النفس الإنسانية والإلحاد عارض عليه، التدين فطرة والإلحاد شذوذ، التدين مطلب العقل الصحيح والإلحاد حالة طارئة لعلة مرضية وشبهة عارضة.

ولو تأملت تاريخ الحضارات الإنسانية شرقًا وغربًا سوف تلاحظ أن الإلحاد في كل حضارة شذوذ وخروج على الأصل، ولعل أكبر دليل على هذا أن تاريخ الحضارات الإنسانية يحتفظ بأسماء الملحدين في كل عصر وفي كل ملة وذلك لندرتهم وشذوذهم، ومن هنا فإن كل مذهب فكري أو سياسي أو اجتماعي جعل مهمته أن يحارب التدين أو يعارضه فإنه محكوم عليه بالفشل ويحمل معه دليل فساده ويكون هو برهانًا على زلل أصحابه.

وليس ذلك إلا لأن الإلحاد يناقض الفطرة الإنسانية ويعارضها، وكل أمر معارض للفطرة فإنه مرفوض في منطق العقل وتحكيم الواقع، ومن هنا كان التدين أمانًا للنفوس واطمئنانًا للقلب، وحاجة النفس إلى التدين كحاجة الجسم إلى الطعام، وكما أن المعدة لا ترفض الطعام إلا لمرض طرأ عليها فكذلك النفوس

لا ترفض التدين إلا لعلة عارضة وشبهة طارئة، وإذا زال المرض عادت النفس إلى حالتها من الصحة فتقبل التدين الذي هو مقتضى فطرتها.

وإذا رجعنا إلى تعريف العلمانية سوف نجد بينها وبين التدين تناقضًا لا مجال لرفعه وإزالته، وهذا التناقض قد اصطدمت به الحضارة الأوربية إبان عصر النهضة؛ إذ لم تستطع أن تتخلص أبدًا من الإيمان بالمسيحية كعقيدة يؤمن بها الغرب وتدين بها شعوبه فتركت للناس حرية الاعتقاد بخلاف الدول الشيوعية التي حاربت التدين وناصبته العداء، ولم يَدُمْ ذلك طويلاً وكان مآلها الانهيار والخراب، وهذا الموقف جعل بعض الباحثين يذهب إلى القول بأن العلمانية في أوربا محايدة ولم تصطدم بالدين.

العلمانية في العالم الإسلامي:

وإذا رجعنا بذاكرتنا إلى تعريف العلمانية سوف نجد أن بينها وبين التدين - خاصة الدين الإسلامي - تناقضًا لا مجال لإنكاره أو التهرب منه، ذلك أننا أمام أمرين:

الأول : أن العلمانية – كما سبق أن بينا- ترفض الدين كمصدر وأساس للحكم- وطبعًا الدين المقصود هنا هو المسيحية- كما ترفض العلمانية أن يكون للدين أي أثر في توجيه حياة المجتمع لا سياسيًا ولا ثقافيًا ولا اجتماعيًا، وينبغي إقصاؤه عن مناهج التربية والتعليم.

وسبق أن عرفنا الأسباب التي دفعت أوربا إلى اتخاذ هذا الموقف من رجال الدين وسلطة الكنيسة والسؤال المطروح هنا:

هل هذه الأسباب موجودة في الإسلام؟

إذا كان تسلط الكنيسة على العلماء ورفضهم للعلم سببًا في ظهور العلمانية في الغرب، فهل الإسلام يرفض العلم أو يحارب العلماء؟

وهل الإسلام هو الكنيسة؟

وهل رفضت أوربا التدين بالمسيحية أم رفضت تسلط رجال الكنيسة...؟

هل ادعى علماء الإسلام أنهم يملكون حق تفسير الظواهر الطبيعية كما ادعت ذلك الكنيسة...؟

هل ادعى أحد من علماء المسلمين أنه يملك حق المنح والمنع من رحمة الله كما فعلت الكنيسة...؟

هل ادعى أحد من العلماء أن بيده مفاتيح الجنة يعطيها لمن يشاء ويمنعها عمن يشاء؟

هذه أسئلة... وغيرها كثير – يجب طرحها على العلمانيين في بلاد المسلمين لأن هذه الأسئلة حاسمة في الموقف الثقافي بكامله، ولنعد هنا إلى سؤال آخر أكثر أهمية ألا وهو: ما مسوِّغات العلمانية في عالمنا الإسلامي....؟

وسوف نوجز الحديث فيما يأتي:

آثار الفكر العلماني في بلاد المسلمين:

١- من المعلوم أن الثقافة الإسلامية بفروعها المختلفة في العقيدة والشريعة والسياسة والاقتصاد والأخلاق والتربية والاجتماع والحضارة، تأخذ كلها من معين واحد هو مصدر الإسلام، الكتاب والسنة، ومعنى ذلك أنها ثقافة دينية تدور في فلك الإسلام بأصوله وفروعه، الثابت فيها والمتطور، فهي نظام شامل ومنهج متكامل للحياة بأكملها على مستوى الفرد والجماعة، والنظام العلماني لا يسمح لأي فكر ديني أن يشارك في حركة الحياة أو يسهم في إدارتها، سواء كان ذلك على مستوى الحكم والسياسة أو على مستوى الفكر والثقافة والتربية، ومعنى ذلك أن مهمة الدين عندهم لا تتعدى ممارسة الشعائر على مستوى الفرد فقط، ولا يتعدى ذلك حدود علاقة الفرد بربه وذلك هو تفريغ الإسلام من محتواه وعزله تمامًا عن الإسهام في حركة الحياة كما هو الشأن في موقف أوربا من الكنيسة.

وفي هذه الحالة لا بد من طرح سؤال: ما نوع الثقافة المطلوب إحلالها محل الثقافة الإسلامية لتملأ على المجتمع فراغه الثقافي والفكري...؟

ما النموذج الثقافي المطلوب إحلاله محل الثقافة الإسلامية لننظم به شئون حياتنا...؟

والإجابة عن هذه الأسئلة واضحة للجميع، فإن النموذج المطروح علينا الآن والمطلوب منا الخضوع له هو النموذج الأوربي؛ لأن الثقافة الغالبة والمطروحة إعلاميًّا هي ثقافة الغرب العلمانية، علمانية في السياسة والحكم، في المال والاقتصاد، في التعليم والتربية والأخلاق، ومعنى هذا أننا سنجد أنفسنا يومًا ما في أحضان الثقافة الأوربية أو تحت سلطانها، وهذا هو التغريب المطلوب أو المفروض على العالم الإسلامي الآن، وقد بدأ الفكر العلماني يتسرب إلى كثير من جوانب الحياة المعاصرة محل الشريعة الإسلامية في كثير من بلاد العالم الإسلامي، كما ظهر أثر العلمانية في كثير من مناهج التربية والتعليم في بلاد كثيرة وزاحم التعليم المدني الأزهر في مناهجه.

ولقد تبنى كثير من المتعصبين في العالم العربي الدعوة إلى العلمانية لا بمفهوم التخلص من سلطة رجال الدين ولكن بمعنى التخلص من الدين نفسه، وبدءوا يخلعون على الإسلام ما خلعته أوربا على الكنيسة في العصور الوسطى دون أن يفطنوا إلى الفرق بين حقيقة الإسلام وموقف الكنيسة وصاروا يسمونه التنوير، وفي المقابل يصفون رجل الدين عندئذ بالتخلف والرجعية ويجعلون الدين أو التدين مرحلة تاريخية انتهى زمانها، ولكي تتقدم إلى الإمام فلا بد أن نسلك مسلك الغرب، وقد يكون الأمر سهلاً لو أنهم سلكوا طريق الغرب في الأخذ بأسباب العلم كمنهج للحياة، فإن ذلك مطلب شرعي، لكنهم يدعون المجتمعات الإسلامية إلى الإباحية باسم الحرية الشخصية، وإلى الإلحاد والتنكير للأديان باسم التنوير، وإلى التمرد على النصوص المقدسة كتابًا أو سنة باسم تحرير العقل وحرية التفكير، وكم ضيع المسلمون من مواريثهم ومقدساتهم تحت هذه الشعارات الزائفة!

٢- بين الأصولية والتطرف

مقدمة تمهيدية:

ظهر في الآونة الأخيرة حركات متطرفة وجماعات شبابية في العالم الإسلامي تبنت أفكارًا وآراءً تدعي بها نسبًا إلى الأصول الأولى للإسلام، واختلفت هذه الجماعات في الاجتهادات والاستنباطات واتسعت دائرة الخلاف بينها، بحيث صار لكل منها منهج يختلف في أصوله ومظاهره عن الآخرين، وكان لكل منها موقف متميز من المجتمع ومشكلاته، والحكم ونظامه، والإنسان ومنهج تربيته، وزاد عدد هذه الجماعات، وتبع ذلك بالضرورة زيادة الاجتهادات والآراء، وفي وسط هذا الزخم من الآراء اختلط في ذهن الشباب الصواب بالخطأ والحق بالباطل، والتبس الأمر على معظم أبناء الجيل خاصة أن بعض هذه الجماعات كان له علاقة ما بالمعتدلين في الساحة الإسلامية، واستغلت هذه العلاقة استغلالاً، مما لزم معه أن تجلي المواقف وتوضح الأمور ليتبين للشباب المعاصر الفرق بين الأصولية الإسلامية والتطرف والغلو الذي حذر منه الإسلام ونفر منه.

ولذلك فإن الأمر يحتاج إلى مداخل تمهيدية نوضح خلالها مفهوم المصطلح ومضمونه ونشأته وكيف استعمل في عالمنا العربي المعاصر، ومن هنا سوف نتناول بالتحليل: المصطلحين "أصولية، تطرف" والمنطلقات الفكرية لكل منهما حتى نتبين مواقع أقدامنا من الصواب والخطأ.

أولاً- الأصولية:

لم يظهر مصطلح الأصولية في لغتنا العربية كرمز وعلم على جماعة معينة أو فرقة ذات مبادئ وأصول ومواقف متميزة إلا في العقود الثلاثة الأخيرة من هذا القرن، لأن هذا المصطلح ليس وليد البيئة العربية الإسلامية ولا هو ابن شرعي لها، وإنما ظهر أولاً في الغرب وفي لغته، ثم نقل إلى لغتنا العربية حاملاً معه تجربة الغرب وهمومه وملابساته، ولقد أرخ الفيلسوف الفرنسي "رجاء جارودي" لهذا المصطلح وتاريخ ظهوره في المعاجم اللغوية

في فرنسا، وبين أن أول ما ظهر هذا المصطلح كان في معجم لاروس الصغير ١٩٦٦م، وكان معناه عامًا غير محدد ولا دقيق، وكان يرمز به إلى "مواقف" عامة لمجموعة الكاثوليك الذين دأبوا على التمسك بالماضي ورفض كل جديد وعدم القدرة على تكييف عقيدتهم مع ظروف الحياة وتطوراتها الجديدة في "فرنسا"، وبعد ذلك بثلاث سنوات ظهرت الكلمة في معجم لاروس الجيب سنة ١٩٦٩م وكان يقصد بها الكاثوليك وحدهم خاصة الذين كانوا يتميزون "بالاستعداد الفكري لرفض التكيف مع ظروف الحياة الحديثة".

وفي سنة ١٩٨٤م ظهر المعجم الكبير في اثني عشر جزءًا (لاروس) وقد أخذ المصطلح يتحدد معناه بشيء من الدقة والضبط والوضوح، فهو يعني داخل الحركة الدينية: "موقف الجمود والتصلب والمعارضة والرفض لكل جديد ولكل تطور" وكل الأمثلة التي ذكرها "لاروس" في معجمه توضيحًا لمفهوم مصطلح الأصولية كانت مأخوذة من مواقف الكاثوليك في فرنسا والتي جسدت حركة الكفاح في ظل "بيوس" العاشر بفرنسا من سنة ١٩٠٣م – ١٩١٤م.

وفي عصر الحداثة شهد المصطلح تطورًا كبيرًا خاصة بعد مؤتمر الفاتيكان الثاني، ثم انتقل المصطلح من مجال الدراسات الدينية الكاثوليكية إلى مجال السياسة والاجتماع حيث أريد به "المذهب المحافظ والمتصلب في موضوع المعتقد السياسي".

وكان جاك ديبور يطلقه على "جماعة الكاثوليك الذين يرفضون كل تطور وجديد ويعلنون تمسكهم بالتراث"(١).

أما "جيمس بيير"، فيؤكد المعاني السابقة لمصطلح أصولية في الغرب عمومًا وفرنسا خصوصًا، وأضاف: يطلق المصطلح على (.... فرقة من البروتستانت تؤمن بالعصمة الحرفية لكل كلمة وردت في الكتاب المقدس، لأن أفرادها يدعون أن الآباء يتلقون مباشرة عن الله، ويرفضون العقل ويردون

---

(١) انظر : الأصوليات المعاصرة، رجاء جارودى، دار باريس، ٢٠٠٠م، ص١٣.

أحكامه وأحكام العلماء، ويرفضون التفكير العلمي ويرونه احتقارًا للكنيسة التي تختص بكلمة الرب، ويميلون إلى العنف واستخدام القوة لبسط آرائهم ومعتقداتهم على الجميع(١).

وفي هذه الإشارات التي تناولت تاريخ ظهور المصطلح في الغرب وما يحمله من خصائص وصفات اتصفت بها الكاثوليكية أو البروتستانتية، نرى مفيدًا أن نضع أمامنا الحقائق التالية عن هذه الأصولية وتتلخص فيما يأتي:

١- أول استعمال ظهر للمصطلح "أصولية" كان في الغرب، وكان يقصد به فرقة من الكاثوليك أو البروتستانت.

٢- من لوازم الأصولية رفض التطور ومحاربة العلم وعدم التكيف مع ظروف الحياة المعاصرة.

٣- التشبث بالماضي التراثي والمطالبة بالعودة إليه كمرجع أساسي في مواجهة الحداثة المعاصرة.

٤- عدم التسامح ورفض الآخر.

٥- العنف واستعمال القوة في بسط الرأي والمعتقد الذي يدينون به.

فهي – إذن- جمود في مواجهة التطور، وجنوح إلى الماضي في مواجهة التكيف مع الواقع، ومواجهة العلم والعلماء بآراء الكنيسة وفكر الآباء، وانغلاق على الذات في مواجهة الانفتاح على الغير.

وفي داخل هذه الدائرة لمعاني الأصولية وخصائصها كانت هناك أصوليات أخرى متعددة تعيش بنفس الخصائص في الغرب خارج المجتمعات الإسلامية.

ويقول رجاء جارودي: في الغرب ظهرت أم الأصوليات، وهي الأصوليات الصهيونية، وتحت عباءتها ظهرت فكرة السيطرة على العالم الثالث في مطلع هذا

---

(١) انظر: الأصولية في العالم العربي، ريتشارد هرير، ترجمة عبد الوارث سعيد، دار الوفاء، ص٣٤.

القرن، وكانت الشرارة الأولى لنشاط هذه الأصوليات هي إسقاط الخلافة العثمانية بتدبير الأب الروحي للأصولية الصهيونية وهو تيودور هرتزل[١].

هذا على الجانب النظري، أما في مجال الممارسة العملية لهذه الأصوليات فقد ظهرت الممارسات العملية للفكر الأصولي في الغرب قبل ظهور هذا التحديد التاريخي، لأن الكلمة لا تدخل المعاجم اللغوية إلا بعد أن تعيش على ألسنة الناس مدة طويلة ويظهر أثرها في الحياة العامة، ثم تجد لنفسها مكانًا في المعاجم اللغوية، وربما تجد البداية الأولى للممارسات العملية للفكر الأصولي في موقف اليهود من نصوص التوراة ومحاولة جذب البروتستانت إلى الأصول التوراتية للإيمان بها والاعتقاد فيها، خاصة ما جاء في هذه النصوص من نبوءات تبشر بميلاد إسرائيل، واستعادة أرض الميعاد، ثم عودة المسيح ثانية ليحكم العالم من مسقط رأسه بأرض أورشليم القدس، ولقد نجحت الأصولية الصهيونية في إقناع الأصولية المسيحية بهذه النبوءة الخرافية وأصبح البروتستانت - خاصة في أمريكا- على قناعة تامة بذلك، وارتبط عندهم عودة المسيح الثانية بقيام دولة إسرائيل، وأصبح من الواجب عليهم تبعًا لذلك وتحقيقًا لهذه النبوءة أن يعملوا جاهدين لإقامة دولة إسرائيل ومساندتها وصار ذلك واجبًا دينيًّا مقدسًا عند البروتستانت، وهذا يفسر لنا ميلاد هذا التعاطف الكبير بين الصهيونية والبروتستانت من جانب، ووقوف الأصولية المسيحية ضد أي حق من حقوق العرب في استعادة أرضهم وحقهم المشروع من جانب آخر، وكان ميلاد دولة إسرائيل سنة ١٩٤٨ م واحتلال إسرائيل للقدس كاملة لأول مرة في التاريخ سنة ١٩٦٧م هو أبرز الإشارات التاريخية لتحقيق هذه النبوءة بعودة المسيح ثانية، مما زاد تمسك المسيحية بنصوص التوراة اعتمادًا على ما أشاعته بينهم الأصولية الصهيونية من ضرورة الإيمان بالتوراة كجزء أساسي من العقيدة المسيحية.

---

(١) راجع: الأصوليات المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٣.

وساعد الوضع المتردي للعرب وسيطرة إسرائيل على القدس كاملة لأول مرة منذ أكثر من ألفي عام على الترويج لهذه النبوءة وضرورة الاعتقاد بصحة الأصول التوراتية التي اشتملت على هذه النبوءة والعودة إليها كمرجع عقائدي لإدارة شئون الحياة في الأصولية الصهيونية والمسيحية على حد سواء.

وترتب على ذلك زيادة عدد الأصوليين البروتستانت في الغرب الذين يعملون على مساعدة الصهيونية، وقدر أحد الباحثين عدد الأصوليين البروتستانت في أمريكا وحدها بـ ٣٠ مليون أصولي من مجموع المسيحيين البروتستانت البالغ ٤٠ مليون شخص(١).

وقد أكدت الوثائق التي ظهرت أخيرًا هذا التعاطف والتقارب العقائدي بين الأصولية الصهيونية والمسيحية وضرورة التعاون بينهما ضد الإسلام، ففي سنة ١٩٨٥م، عقد مؤتمر بال بسويسرا (٢٧- ٢٩ أغسطس ١٩٨٥م) بعنوان "الصهيونية المسيحية"، جاء في مقدمة إعلان هذا المؤتمر ما يلي: .... نحن الوفود المجتمعين هنا من ممثلي كنائس مختلفة... في نفس القاعة الصغيرة التي اجتمع فيها من ٨٨ عامًا تيودر هرتزل ومعه وفود المؤتمر الصهيوني الأول الذي وضع اللبنة الأولى لإعادة ميلاد دولة إسرائيل. جئنا معًا للصلاة ولإرضاء الرب، ولكي نعبر عن ديننا الكبير وشغفنا العظيم بإسرائيل الشعب والأرض والعقيدة... إننا نتوحد اليوم في أوربا بعد ٤٠ عامًا على الاضطهاد لليهود لكي نعبر عن تأييدنا لإسرائيل... إننا نناشدكم بحب أن تحاولوا تحقيق العديد مما تصبون إليه... وأن تدركوا أن يد الله وحدها هي التي ساعدتكم على استعادة الأرض وجمعتكم من منفاكم طبقًا للنبوءات التي وردت في النصوص المقدسة.

إن التقارب المسيحي اليهودي زاد من أيام هرتزل ونما وتطور(٢). وأثمر على يد "بلفور" حيث وعده المشئوم بميلاد إسرائيل.

---

(1) Commontary, (March 1981) ,p. 25

(٢) انظر : البعد الديني في السياسة الأمريكية، ص ١٤.

ولقد ترتب على هذا الموقف إعادة تفسير التوراة ونصوصها وبخاصة ما يتصل فيها بالمعتقدات المسيحية والبروتستانتية من عودة المسيح وبناء مملكة الألف عام السعيدة وما تلا ذلك من عبرنة أو تهويد للبروتستانت.

ولقد قام (وليام بلاكستون ١٨٤١- ١٩٣٥م) بنشر كتابه (عيسى قادم) ١٩٧٨م ، والذى وزع منه مليون نسخة وترجم إلى ٤٨ لغة، وكان هذا الكتاب من أخطر أنواع الدعاية للأصولية الصهيونية خاصة فيما يتعلق بعودة المسيح وعودة إسرائيل إلى أرض الميعاد، حيث كتب يقول: "إن النبوة التوراتية هي أكثر إيفاء من الصهيونية المعاصرة" ثم أسس في شيكاغو سنة ١٨٨٧ منظمة أسماها "البعثة العبرية نيابة عن إسرائيل" والتي تحولت فيما بعد إلى: الزمالة اليسوعية الأمريكية. وما زالت تباشر نشاطها الصهيوني المسيحي إلى اليوم، وهو الذي نادى بفكرة أرض بلا شعب يجب أن تعطى لشعب بلا أرض، وهو الذي بعث إلى هرتزل نسخة من التوراة ووضع خطوطًا تحت النصوص التي تشير إلى استعادة اليهود لأرض فلسطين والنصوص الأخرى التي تشير إلى عودة المسيح ثانية.

والاتجاهات الأصولية داخل الكنيسة الأمريكية قد تبلورت بعد حرب ١٩٦٧م، وقد أثر الموقف الأصولي للكنائس الأمريكية على الرئيس الأمريكي ريجان، فتحدث بنصوص التوراة، وعن نبوءة العودة التاريخية لإسرائيل، كما تحدث الرئيس الأمريكي كارتر في مارس ١٩٧٩م أن إسرائيل وأمريكا يتقاسمان تراثًا واحدًا وهو نبوءات التوراة بعودة المسيح وإسرائيل.

ووجد الأصوليون المسيحيون في هزيمة العرب ١٩٦٧ م تحقيقًا لنبوءات التوراة لأن القدس عندهم هي المدينة التي سيحكم عيسى عليه السلام العالم منها[١].

---

(١) راجع: البعد الديني في السياسة الأمريكية، دراسة في الحركة المسيحية الأصولية، د. يوسف الحسن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠ م، ص ٧٩.

المصطلح في لغتنا العربية:

اتضح لنا مما سبق أن هذا المصطلح ظهر في الغرب وحمل معه تجربة الغرب من كاثوليك وبروتستانت، ولقد نقل لفظ الأصولية إلى عالمنا العربي وهو محمل بهذه المعاني التي أشرنا إليها سابقًا ويتضمن الخصائص والصفات التي عرفت بأنها لوازم تاريخية لهذا المصطلح في الغرب ولا يذكر المصطلح إلا مقرونًا بها ومعروفًا بها: وجمود وجنوح إلى الماضي ... مناهضة التطور... عدم التكيف مع الواقع المعاصر.

العلاقة التناقضية القائمة بين الدين والتطور، بين التراث والحداثة، كل هذه الصفات صاحبت المصطلح ولازمته تاريخيًّا ومن ثم صاحبته حين نقل إلى اللغة العربية حيث ترجم المصطلح وهو يعني كل هذه الصفات وأصبح كل من يسمى أصوليًّا يرمز به إلى كل هذه المعاني.

وأخذ البعض في كتاباته العربية يطلق هذا المصطلح على كل ملتزم بالأصول الإسلامية والسنن النبوية، فصار كل من يرتاد المسجد، ومن يطلق لحيته، ومن ترتدي الحجاب رموزًا حية للأصولية في زعم هؤلاء، ولم يحاول أصحاب الشأن أن يوضحوا للشباب الفرق بين معنى المصطلح في موطنه الذي ولد فيه ومعناه في لغتنا العربية وفي بيئتنا الإسلامية، وماذا يعني لفظ أصولي وأصولية في لغة العرب، وهل يلزم بالضرورة أن يستعمل هذا المصطلح في لغتنا العربية وهو محمل بهذه المعاني وتلك الظلال الكئيبة التي صاحبته في الغرب..؟

إن الأمر يحتاج منا أن نتوقف قليلاً أمام هذا المصطلح الغريب في دلالته ومضمونه؛ حيث صار مستعملاً على ألسنة البعض بما يشبه أسماء الأضداد؛ لأنه أصبح صفة ذم وعاملاً من عوامل التنفير والترهيب. والمفروض أنه في لغتنا العربية وفي بيئتنا الإسلامية يتمدح به وأن يكون من عوامل الترغيب والتقريب وليس الترهيب والتنفير؛ لأن كلمة أصولي وأصولية في لغتنا العربية، ليست محملة بهذه المعاني التي صاحبتها في ثقافة الغرب وتجربته. هذا من

جانب، ومن جانب آخر أن الكلمة لم تأخذ بعد طابع المصطلح الرمزي في ثقافتنا المعاصرة إلى الآن؛ لأنها ما زالت في دور التحديد للمعنى المقصود والضبط في الاستعمال، فهي ليست شائعة في الاستعمال كمصطلح المعتزلة أو الأشاعرة بحيث إذا أطلق اللفظ انصرف تلقائيًا إلى جماعة معروفين بقواعد مذهبهم وأصولهم وبأسمائهم أحيانًا.

وهل إذا استعملت هذه الكلمة في لغتنا العربية يكون المراد بها ضرورة تلك المعاني التي صاحبتها في تجربة الغرب؟ فتكون مرادفة لكلمة تطرف أو تنطع أو تشدد، أو جمود فتصبح بمنزلة الرمز والاصطلاح بصرف النظر عن أصلها الاشتقاقي في اللغة، فيكون شأنها في ذلك شأن جميع الاصطلاحات الرمزية التي قد تكون علاقتها مبتورة تمامًا عن أصلها الاشتقاقي وجذرها اللغوي أو لا بد أن تراعي العلاقة الضرورية بين أصل الكلمة واستعمالها في الحياة وعلى ألسنة المتخاطبين بها؟

إن مصطلح أصولي بالمعنى المعجمي يعني العودة إلى الأصول الأولى للإسلام وهي: الكتاب والسنة وما اتفق عليه سلف الأمة سواء تعلق ذلك بأصول الدين ومسائل الاعتقاد أم تعلق بالأحكام الشرعية ومسائل الفروع، إنه يعني العودة إلى هذه الأصول فكرًا وثقافة واعتقادًا وسلوكًا، في التشريعات ونظم الحكم، في سياسة المال وإدارة المجتمع، في تربية الفرد وإقامة الدولة. إنها تعني الإسلام بشموله وعمومه، بأصوله وفروعه، وهي بهذا المفهوم مطلب شرعي وواجب اعتقادي، فإذا قيل: فلان الأصولي أو من رجال الأصول أو من الأصوليين فإنها تعني المدح بأنه من رجال الأصول سواء كانت أصول الدين أم أصول الفقه. وغالبًا ما تستعمل في حق علماء أصول الفقه المعروفين كما تطلق على كل من تخصص من المعاصرين في هذا الفن. وليس في هذه النسبة ما يذم به ولا ما يعاب بل هي كما قلت من صفات المدح التي يوصف بها علماء الأصول الحاذقين في هذا التخصص، لكنها للأسف الشديد نقلت إلى اللغة العربية لتستعمل في مجال الذم والتنفير نظرًا لما تحمله من معانٍ لازمتها في

الغرب برفضها الإسلام جملة وتفصيلاً في الاستعمال المعاصر ليراد بها أصحاب تلك الآراء المتشددة والمتطرفة، لكن إطلاقها على هؤلاء بهذا المعنى فيه لبس وتدليس على السامع والقارئ معًا، بل على المسلمين بصفة عامة، وربما أوحت – من خلال استعمالها بهذا المعنى- بالتنفير من التمسك بالأصول فيؤول الأمر بهؤلاء إلى الانسلاخ من الإسلام كلية. وربما كان هذا هدفًا مقصودًا لبعض الفئات التي زجت بهذا المصطلح في ساحة الحوار الثقافي بين الجماعات الإسلامية وخصومها.

إن الأمر خطير ويحتاج إلى مراجعة في ضرورة ضبط استعمال المصطلح، وأرى تحديده بالآراء المتطرفة مهم جدًا لأمرين:

١- **الأول:** إن من بين الجماعات الإسلامية الموجودة في ساحة الحوار من هو ملتزم بالكتاب والسنة نصًا وروحًا ويرفض الغلو بكل مظاهره، ويعتبر الغلو والتطرف حربًا معلنة ضد الإسلام، ويعبر عن سلوكه ومواقفه عن الإسلام في كل جوانبه، وهؤلاء لا ينبغي أن يطلق عليهم أصوليون بالمعنى الاصطلاحي المعاصر المنقول إلينا من الغرب، وإن كانوا في حقيقة الأمر أصوليين بالمعنى اللغوي والعرفي معًا، وإلا فالمسلمون كلهم أصوليون بهذا المعنى.

٢- **الأمر الثاني:** إن الكلمة تستعمل للذم على ألسنة المعاصرين كما نقلت إلينا. بينما هي في لغتنا العربية تستعمل للمدح والثناء والذي يحمل وزر هذا التدليس هو الإعلام العربي وما قام به من إطلاق لهذا المصطلح على كل من يلتزم بالإسلام فكرًا وثقافة وعقيدة وسلوكًا، دون تمييز بين التطرف الذي هو جوهر المشكلة القائمة، والالتزام الذي هو عنوان المسلم والأصولي معًا، وعدم الدقة في الاستعمال لهذا المصطلح أدى إلى خلط كبير في أذهان الناس.

التطرف معناه ومعياره:

مصطلح التطرف معناه: مجاوزة الوسط في كل شيء في الاعتقاد والسلوك والآراء. ومجاوزة الوسط قد يكون بالإفراط والغلو فيولد التطرف، وقد يكون

بالتفريط والإهمال فيولد الانحلال والتسيب، وكلا الطرفين مذموم شرعًا وعقلاً. وهذا التحديد البسيط ذو نسب قوي بالمدلول اللغوي لكلمة التطرف في أصلها الاشتقاقي وبالجذر اللغوي "ط ر ف"(١). ففي لسان العرب: "طرف كل شيء منتهاه، ومعناه الوقوف في الطرف. وهو يقابل التوسط والاعتدال: قال الشاعر:

كانت هي الوسط المَحْمِيَّ فاكتنفتْ   بها الحوادث حتى أصبحت طرفًا

وأصل استعمال الكلمة في الحسيات كالتطرف بالجلوس أو الوقوف أو السير في الطرف، ثم انتقل إلى المعنويات كالتطرف في الدين أو الفكر أو السلوك والآراء.

وعندما نتأمل الدلالة اللغوية لكلمة "تطرف" نجدها شاملة لكل من يتجاوز التوسط إما بالإفراط والغلو أو بالتفريط والإهمال كما سبق. والذي نلفت النظر إليه في هذه القضية أن الذي شغل به المفكرون أنفسهم كما شغل به الإعلاميون أجهزة الحكم في بلادهم هو نوع واحد فقط من أنواع التطرف، وهو الخاص بمجاوزة الحد إلى الإفراط والغلو. أما الطرف الثاني وهو التفريط والإهمال فلم يشغل به باحث أو سياسي أو جهاز حكومي في دولة ما. فقد تغافل عنه الجميع؛ ربما لأنه لا يثير حساسية في المجتمع أو لا يشكل خطرًا على أجهزة الدولة المعنية، ولا يعبر في مضمونه عن قلق سياسي أو ثقافي أو حضاري بالنسبة إلى المراقبين الغربيين لما يجري في المنطقة، وهذا الفهم القاصر والمغلوط لمعنى التطرف لا يعبر عن حقيقة المشكلة التي نحن بصددها؛ ذلك أنه إذا كانت فضيلة هذه الأمة أنها وسط في كل شيء، في العقيدة والشريعة وغيرهما، وكان الغلو في تنفيذ الأوامر تطرفًا بالإيجاب فإن التفريط والإهمال والتسيب والتحلل المطلق يعني تطرفًا بالسلب يجب أن تهتم به المؤسسات المعنية بالمشكلة بنفس القدر بل أكثر، وعلينا أن نقارن هنا بين موقفين أحدهما شاب يطلق لحيته ويرتاد المسجد وفتاة سترت نفسها وغطت رأسها، والثاني شاب سكير وعربيد

---

(١) راجع: لسان العرب، مادة طرف.

وفتاة أخرى عارية ترتدي ثيابها فوق الركبة وترتدي الشيونيز واضعة السيجارة في فمها مجاهرة بالفطر في رمضان... ستجد المجتمع المعاصر يحكم على أصحاب الموقف الأول بالرجعية والتزمت، وربما التطرف والأصولية، بينما يحكم على أصحاب الموقف الثاني بالمعاصرة والمودرنيزم ويقول: إنها حرية شخصية؛ مع أن كلمة التطرف في وضعها اللغوي وفي العرف العام لا تطلق إلا على أصحاب الموقف الثاني. وهذه المغالطة في استعمال المصطلحات والتفسير بعدم الدقة في بيان معناها تقودنا إلى طرح السؤال التالي:

ما معيار التطرف؟

وبعبارة أخرى ما الوسط الذي إذا تجاوزه الفرد كان متطرفًا؟ هل نأخذ هذا المعيار من عرف الجماعة وسلوكها فتكون الأعراف الاجتماعية هي المعيار وهي الوسط، حتى ولو كانت هذه الأعراف فاسدة تتعارض مع مبادئ الإسلام وأصوله؟ أو يكون المعيار هو القانون الذي تأخذ به الدولة وينهض لحراسته والذب عنه نظام الحكم في المجتمع؟

ولو كان هذا القانون يحل حرامًا ويحرم حلالاً...؟ لعل طرح هذه الأسئلة يقربنا من الهدف الذي نريده.إننا هنا بصدد حكم شرعي ديني (تطرف – غلو) ومعياره الذي يقاس عليه لا بد أن يكون شرعيًّا ودينيًّا كذلك، فلا تصلح أعراف الجماعة ولا قوانينها أن تكون معيارًا صادقًا للحكم الشرعي إلا بالقدر الذي يتطابق فيه سلوك الجماعة وقانونها مع الشرع ومصادره، أما إذا حدث انفصام بين مبادئ الشرع وأصوله وعرف الجماعة وقانونها فعندئذ لا ينبغي أن نجعل العرف الاجتماعي أو القانون الوضعي معيارًا للحكم الشرعي على سلوك الفرد أو الجماعة بأنه "تطرف" سواء كان ذلك في القول أو الاعتقاد أو السلوك". ومن المعلوم أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره كما يقول فلاسفة المنطق. والحكم بمصداقية المعيار هنا مصدره الشرع وليس غيره، فإن إطلاق لفظ التطرف على ألسنة الإعلاميين في مختلف مؤسساتهم بدون ضابط له، قد أحدث

لبسًا وخلطًا هائلاً في الاستعمال والإطلاق معًا؛ فقد رأينا من يطلق على ارتداء الحجاب وإطلاق اللحية وتحريم الربا والخمر والامتناع عنهما بأنها كلها مظاهر تطرف، ولم يفرقوا في ذلك بين ما نصت عليه الشريعة في حكمها القطعي بأنه سنة أو واجب، وبين ما وصل إليه المرء باجتهاد الشخص، بل إن بعض الصحف اتهمت المسلمين جميعًا بالتطرف لأنهم يؤذنون في اليوم خمس مرات ويذهبون إلى المساجد خمس مرات في اليوم[١]. والأمر في ذلك يحتاج إلى تمحيص المصطلحات وتحري الدقة في استعمالها وإطلاقها معًا، لا بد أن نفرق في إطلاق المصطلح بين من يلتزم في سلوكه بأوامر الشرع ونواهيه، ومن يترك الاعتدال والتوسط في ذلك بالتنطع والغلو التشدد في السلوك أو الاعتقاد أو الآراء مجافيًا ما كانت عليه سنة الرسول ﷺ وحياته؛ فإن الأول محمود طلبه الشرع، والثاني مذموم نهى عنه الشرع. قال ﷺ: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي". وقال بنفس الدرجة من الصحة: "هلك المتنطعون"[٢]. وقال: "إياكم والغلو في الدين فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين"[٣].. وقال: "لا تشددوا على أنفسكم فيشدد الله عليكم"[٤]. وقال: "إن هذا الدين يسر فأوغل فيه برفق ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربو... إلخ[٥]. والنصوص في ذلك كثيرة لا يتسع لذكرها هذا المقام.

والمصطلح الشرعي المقابل لكلمة التطرف هو: الغلو - التنطع- التشدد. وهي كلها كلمات مذمومة ومذموم من تنطبق عليه في سلوكه أو اعتقاده أو رأيه، وذلك لما يلازمها من التنفير والترهيب وهما ضد روح الشرع ومقاصده.

---

(١) راجع في هذه المعلومة: التطرف الديني والرأي الآخر، د. صلاح الصاوي، الآفاق الدولية للإعلام، ص ١٦.

(٢) رواه مسلم: ٢٠٥٥، أبو داود ٤/ ٢٨١، ابن حنبل ١/ ٣٨٦.

(٣) رواه ابن حنبل ١/ ٢١٥، ابن ماجه ٢/ ١٠٠٨.

(٤) رواه أبو داود ٤/ ٣٨١.

(٥) البخاري ١/ ٩٤.

أردت بهذه المقدمة التمهيدية أن نتبين وجه الصواب والخطأ في استعمال هذه المصطلحات حتى يكون كلامنا محددًا ونصًّا في المطلوب خاصة في الكشف عن المنطلقات الفكرية للأصولية المتطرفة، ونريد أن نكون أكثر تحديدًا في السير نحو الهدف المطلوب. فنحن لن نتكلم هنا عن الأصولية العامة، وإنما سنحدد أنفسنا في الحديث عن الأصولية المتطرفة فقط.

ذلك أن الأصولية العامة ظاهرة صحية عرفها تاريخنا الإسلامي في عصور مختلفة من مراحل ضعفه وخوره، فكانت تنقله من حالة الضعف إلى حالة القوة، ومن حالة الخور والسكون إلى الحركة والانطلاقة، وتجدد للإسلام شبابه وتشد من عزيمته.

فعندما انغمس بنو أمية في طيب العيش وملذات الحياة وصرفهم ذلك عن أمر الرعية ظهرت أصولية أبي حنيفة ومالك وسيرة عمر بن عبد العزيز، وعندما طغت مظاهر الحضارة اليونانية على معالم الإسلام وأصوله في العصر العباسي ظهرت أصولية ابن حنبل ومدرسته، وعندما انهارت الدولة العباسية وسيطر الترك والمغول بثقافاتهم المختلفة ظهرت أصولية ابن تيمية والنووي وابن القيم، وفي العصر الحديث لما ضعفت الخلافة العثمانية وسيطر الغرب بحضارته المادية على الشرق الإسلامي ظهرت أصولية ابن عبد الوهاب في السعودية سنة ١٧٩٢م، والسنوسية ١٨٠٠م في ليبيا، والمهدية في السودان ١٨٧٩م، ومحمد عبده (ت ١٩٠٥م) ورشيد رضا (ت ١٩٣٥م)... فالسلفية المعاصرة ليست بدعًا في التاريخ الإسلامي، إنما هي امتداد طبيعي لأصوليات تاريخية سابقة، وقارئ التاريخ الإسلامي قد يجد علاقة قوية بين مراحل الضعف التي تصاب بها الأمة وهذه الصحوات المتكررة على امتداد التاريخ... ولكن السؤال المطروح الآن: ما هو معيار الحكم على هذه الصحوات؟ هل تعد تطرفًا وشذوذًا أو تعد صحوات ضرورية لتستعيد الأمة مسيرتها وتتبوأ مكانتها الحضارية؟

إن معيار الحكم على هذه الصحوات هو الذي يحدد مفهوم المصطلح ومصداقيته، ففي عصر النبوة بدت دعوة الإسلام نفسها شذوذًا وتطرفًا في أعين قريش وكفار مكة، وفسرها البعض بأنها مس من الجنون أو مطلب سياسي يقصد به زعامة القبيلة أو مطلب اقتصادي يقصد به جمع المال والثروة، وراود كفار مكة محمدًا ﷺ بهذه المطالب. وهذه الدعاوى كلها كان سببها أن دعوة الإسلام جاءت مخالفة لأعراف قريش وخلاف عاداتها، وكان هذا المسلك نفسه هو ما سبق أن واجه الأنبياء والمصلحين في كل عصر، لأن كلاً منهم قد بدا في أعين مجتمعه غريبًا فيما يدعو إليه، غريبًا في سلوكه، غريبًا في أقواله وآرائه. فكانوا جميعًا في أعين المجتمع تجسيدًا لكل معاني التطرف. والسؤال المطروح هنا: من الذي يستحق أن يسمى متطرفًا في مثل هذه الظروف؟... هل من خالف العرف والعادة والرأي والمذهب؟ أم الذي خالف أوامر الشرع ونواهيه وناقض في سلوكه أقوال الرسول ﷺ وأفعاله هو الجدير بأن يسمى متطرفًا؟

إن تحرير معنى المصطلح مهم جدًا حتى لا تضيع حقائق الأمور وسط هذا الضجيج الإعلامي الذي صاحب هذه القضية الخطيرة في عصرنا، خاصة إذا كان من طبائع العصر التسرع في إصدار الأحكام والمجاملة بالاتهامات بدلاً من التحري والدقة وضبط المسائل بشكل علمي.

بين الأصولية والتطرف:

يتضح لنا مما سبق من توضيح معنى الأصولية الإسلامية والتطرف أن بينهما نوعًا من التضاد فلا يجتمعان أبدًا. ذلك أن الأصولية بمفهومها الإسلامي الصحيح ترفض التطرف وتنطلق في ذلك من أحاديث الرسول ﷺ وأفعاله، ومن النهي الصريح في القرآن الكريم عن الغلو، وتحذير الرسول ﷺ منه في أكثر من حديث: "إياكم والغلو في الدين..." "هلك المتنطعون". "يسروا ولا تعسروا، بشروا ولا تنفروا"، كما أن التطرف في مضمونه خروج عن الوسطية التي هي خاصية الأصولية الإسلامية، ولذلك فإن الجمع بينهما من وجهة نظرنا أمر غير

مستقيم، فإن المرء إما أن يكون أصوليًا ملتزمًا وإما أن يكون متطرفًا، ولا واسطة بينهما، والخلط والخطأ إنما يقعان في تصور الناس وفي أحكامهم غير المنصفة ولا الدقيقة.

والأصولية بمفهومها الصحيح ليست جديدة على تاريخ أمتنا - كما سبق أن أشرنا إلى ذلك- ولكن الجديد في عصرنا هو ذلك الربط غير الشرعي بين مفهوم الأصولية والتطرف في نظر البعض، والربط بينها وبين المفهوم الغربي وتجربته عند البعض الآخر. فهي عند بعض الناس تعني التطرف والغلو، ولم يفرقوا في ذلك بين معنى الالتزام والتطرف، وعند البعض الآخر تعني رفض التطور وعدم التكيف مع الواقع، والتقوقع في الماضي والتعبد بالتراث... إلى آخر هذه المعاني التي صاحبت المصطلح في تجربته الغريبة.

وفي حقيقة الأمر فإن الأصولية الإسلامية بريئة من هذا وذاك، بريئة من التطرف والغلو كما هي بريئة من اتهامها برفض التطور ومحاربة التنوير وعدم التكيف مع الواقع والتعبد بالتراث.. إلخ. والقضية في نظرنا ترجع إلى تصميم بعض الجهات المستفيدة من إثارة هذا الغبار الفكري في المنطقة لتظل ملتهبة مشغولة بنفسها عن الاشتغال بعظائم الأمور مما هو أهم بذلك من قضايا البلاد. إن بعض أجهزة الإعلام وبعض المؤسسات الثقافية في العالم حريصة على أن تظل نار هذه الفتنة مشتعلة في بلادنا، كلما خبت نارها أوقدوها ثانية لأنهم لا يجدون ذواتهم إلا في مثل هذه الظروف المضطربة التي تموج فيها الفتن كقطع الليل المظلم فتجرف أمامها كل شيء. كما أن الجهات الخارجية التي غذت وتغذي اشتعال هذه الفتنة متربصة بالمنطقة وهي تمد يدها بفتيل الاشتعال من آن إلى آخر. إما في شكل تقرير مكذوب أو معلومات مزورة، فتلتقطها بعض أجهزة الإعلام وتروج لها حتى صار الناس في حيرة من أمرهم يتساءلون: أين الحقيقة؟ أين الإسلام وأين التطرف؟ أين الالتزام وأين التحلل؟ وما معنى أن نسمي كل مسلم ملتزم متطرفًا؟ وما معنى أن يكون المسلم الملتزم

داعية إلى التأخر رافضًا للتقدم ومحاربًا لكل جديد عقبة في طريق التنوير، كما يروج لذلك بعض المتربصين بالإسلام والمسلمين؟

إن محاولة البعض إقحام الأصولية الإسلامية في دائرة التطرف أو إلباسها ثوب المفهوم الغربي للكلمة على جانب كبير من الخطورة، بل هو ثمرة يسعى كثير من المتربصين بنا إلى قطفها وهو - لا قدر الله - إن نجح في ذلك فقد قدم خدمة تاريخية للأصولية الصهيونية التي تسعى جاهدة إلى تفريغ الإسلام من مضمونه، بل تسعى جاهدة إلى اغتيال الحس الإسلامي في قلب المؤمن إن استطاعت، ولذلك فإن واجب الأجيال أن تتعرف على حقائق الأمور بمحاولة فض الاشتباك بين هذه المصطلحات ليعرفوا الفرق بين ما هو إسلامي صحيح وما هو غلو وتطرف، وما هو أصولي بالمفهوم الغربي الوافد، وبين ما هو أصيل وما هو وليد الأزمة الراهنة من مفاهيم ودلالات ومصطلحات بمعانٍ غريبة لا تتحملها الألفاظ العربية عند إطلاقها.

لا بد هنا من ضرورة التفرقة بين الفكر الأصولي والفكر المتطرف. ومنطلقات الأول ومنطلقات الثاني.

١- فإذا كانت الأصولية تعني الإسلام الحي المتحرك، فإن التطرف يعني التقول على الإسلام والتطاول عليه والقول عن الله وعلى الله ما ليس لهم به علم.

٢- ومنطلق الأصولية هو النص قرآنًا وسنة، أما منطلق التطرف هو أقوال البشر من رؤساء الفرق وآراء علمائها.

٣- الأصولية تعني الالتزام بالوسطية وبالحكم الشرعي أمرًا ونهيًا، والتطرف يعني الخروج عن حد الوسطية والاعتدال إلى الغلو والتنطع والتشدد.

٤- الأصولية محمودة مطلوبة شرعًا، والتطرف مذموم ومنهي عنه شرعًا.

٥- الأصولية تمثل سماحة الإسلام في الدعوة إليه، أما التطرف فمن سماته العنف والغلظة.

٦- الأصولية التزام بما ألزم الشرع أمرًا ونهيًا، والتطرف إلزام بما لا يلزم شرعًا.

٧- الأصولية تعني حياة الإسلام واقعًا، والتطرف آفة الدين وعلة التدين معًا، لأنه يجعل ما ليس شرعيًا أمرًا شرعيًا، ولذلك فإن المنطلقات الفكرية للتطرف تختلف عن أصولها ومبادئها عن منطلقات الأصولية، وهذا أمر على درجة كبيرة من الأهمية أن يتبين الناس الفروق بين مصطلح التطرف والأصولية من جانب، والفرق بين منطلقات كل منهما من جانب آخر.

خطر التطرف على الدين:

ولقد حذر أئمة السلف من الغلو في الدين والتنطع في الأحكام وبينوا أن الغلو هو آفة التدين وحذروا من الآفات الثلاث في كل عصر.

١- تحريف الغالين.

٢- وانتحال المبطلين.

٣- وتأويل الجاهلين.

فتحريف الغالين كان سببًا في هلاك الأمم السابقة ممن غلوا في العقيدة أو العبادة على حد سواء، فحرموا على أنفسهم ما أحل الله وحرموا طيبات أحلت لهم، وخرجوا بغلوهم عن الوسطية والاعتدال التي هي سمة الإسلام، قال تعالى في وصف أهل الكتاب: ﴿ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ غَيۡرَ ٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓاْ أَهۡوَآءَ قَوۡمٖ قَدۡ ضَلُّواْ مِن قَبۡلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرٗا وَضَلُّواْ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [المائدة: ٧٧]، وقال ﷺ: "إياكم والغلو في الدين فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين"[١]. وقال: "هلك المتنطعون قالها ثلاثًا"[٢]..

---

(١) رواه أحمد والنسائي وابن ماجه، وفي الجامع الصغير ص ٢٦٨، راجع: مدخل لدراسة السنة، مرجع سابق.

(٢) رواه مسلم في كتاب العلم، رقم ٢٦٧٠، مدخل لدراسة السنة.

وتواصى الأئمة فيما بينهم بالتحذير من هذه الآفات الثلاث لأنها تشوه حقيقة الإسلام وتلزم المسلمين بما لا يلزم شرعًا، وهذه الآفات الثلاث ترجع في معظمها إلى أصول الفرق التي حذر منها العلماء كالخوارج والمرجئة والرافضة، وليس لها فيما صح من نصوص الكتاب والسنة نصيب.

وللإمام ابن القيم إشارة مهمة إلى كيفية الأخذ والفهم عن الرسول ﷺ حيث يقول: « ينبغي أن يفهم عن الرسول مراده من غير غلو ولا تقصير، فلا يحمل كلامه ما لا يحتمل، ولا يقصر به عن مراده وما قصده من الهدي والبيان، وقد حصل بإهمال ذلك والعدول عنه من الضلال عن الصواب ما لا يعلمه إلا الله. بل سوء الفهم عن الله ورسوله أصل كل بدعة وضلالة نشأت في الإسلام، بل هو أصل كل خطأ في الأصول والفروع فيها محنة الدين وأهله... حتى صار الدين بأيدي كثير من الناس هو موجب هذه الأفهام، والذي فهمه الصحابة ومن تبعهم عن الله ورسوله فمهجور لا يلتفت إليه ولا يرفع هؤلاء به رأسًا»(١).

ولعل من أبرز سمات التطرف التي تميزه عن الأصولية الإسلامية وينفرد بها:

١- إنهم في معظم الأحيان يجهلون العلم بمراتب الأحكام فيضعون المندوب في مقام الواجب أو السنة ويخلطون بين المكروه والحرام، ويترتب على ذلك قلب الأحكام الفقهية فيهتمون بالمندوب والسنة على حساب الفرائض والواجبات ويتشددون في المكروه على حساب المحرمات. ومثال ذلك: تركهم الصلاة مع من لا يجهر بالتأمين خلف الإمام، وقولهم بهجر من يفعل ذلك ومقاطعته.

٢- الاستبداد بالرأي والتعصب والتحامق مع المخالف، وقد يكون ذلك في معظم الأحيان عن جهل وقلة علم وإعجاب كل منهم برأيه واحتقار الآخرين. وهذه كلها مواقف تتنافر مع روح الإسلام ونصوصه.

---

(١) الفتاوى ٣٥/ ١٠٠- ١٠٤، مسألة حكم المرتد.

٣- إنهم يقرنون بين الخطأ والإثم، دون تفرقة بين من يخطئ عن جهل ومن يخطئ عن قصد، ولا بين المجتهد المخطئ والمتعمد في خطئه.

٤- عدم الاعتراف بالآخر وسوء الظن بالآخرين واتهامهم في عقيدتهم والطعن في آرائهم.

٥- الطعن في العلماء والتشويش عليهم واتهامهم في كثير من الأحيان.

٦- الميل والجنوح إلى التشدد والتعسير على الناس وإلزامهم بما لا يلزم.

٧- التكفير للحاكم والمجتمع بدون ضوابط، ومن المعلوم أن الحكم بالتكفير له ضوابطه وأصوله التي من تخطاها في الحكم على الآخرين فقد باء بإثمها، والعجيب أن أصحاب هذه المقالة يحاولون الانتساب بها إلى الأصولية الإسلامية وهي منها براء، ولعل الإمام ابن تيمية كان من أكثر الأئمة بعدًا عن الحكم بتكفير المسلم أو المجتمع أو الحاكم على الرغم مما يشاع عنه زورًا وبهتانًا في القول بذلك. ولم يعرف لهذه المقالة من أصول إلا في فكر الخوارج الذين يقولون بكفر مرتكب الكبيرة. وسوف أضع بين يدي القارئ نصوص ابن تيمية التي توضح موقفه مما ينسب إليه من القول بتكفير المسلم أو الحاكم أو العالم المخطئ:

١- يقول ابن تيمية: (إن علماء المسلمين المتكلمين في الدنيا باجتهادهم لا يجوز تكفير أحدهم بمجرد خطأ أخطأه في كلامه. فإن تسليط الجهال على تكفير علماء المسلمين من أعظم المنكرات، وإنما أصل هذا من الخوارج والروافض الذين يكفرون أئمة المسلمين لما يعتقدون أنهم أخطئوا فيه من الدين).

٢- وقد اتفق أهل السنة والجماعة على أن علماء المسلمين لا يجوز تكفيرهم بمجرد الخطأ المحض. بل كل واحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ وليس كل من يترك بعض كلامه لخطأ أخطأه يكفر، ولا يفسق، بل ولا يأثم، ومن المعلوم أن المنع من تكفيرهم علماء المسلمين، بل دفع التكفير

عن علماء المسلمين وإن أخطئوا هو من أحق الأغراض الشرعية... فكيف يكفر علماء المسلمين في مسائل الظنون؟ أو كيف يكفر علماء المسلمين أو جمهور سلف الأئمة وأعيان العلماء بغير حجة أصلاً؟[١].

٣- ويقول ابن تيمية: من أصول أهل السنة والجماعة أنهم يصلون الجمع والأعياد والجماعات لا يدعون الجمعة والجماعة كما فعل أهل البدع من الرافضة وغيرهم، فإن كان الإمام مستور الحال... صلى خلفه الجمعة والجماعة باتفاق الأئمة.

٤- ولا يجوز تكفير المسلم بذنب فعله، ولا بخطأ أخطأ فيه كالمسائل التي تنازع فيها أهل القبلة... والأصل أن دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم محرمة من بعضهم على بعض لا تحل إلا بإذن الله... قال ﷺ: "من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فهو المسلم له ذمة الله ورسوله"[٢].

٥- السلف قاتل بعضهم بعضًا في الجمل وصِفّين... ومع القتال كان يوالي بعضهم بعضًا موالاة الدين لا يعادون معاداة الكفار، ويأخذ بعضهم العلم عن بعض ويتوارثون ويتناكحون، ويتعاملون بمعاملة المسلمين بعضهم مع بعض مع ما كان بينهم من قتال[٣].

٦- إني من أعظم الناس نهيًا عن أن ينسب معين إلى تكفير وتفسيق ومعصية، إلا إذا علم أنه قد قامت عليه الحجة الرسالية التي من خالفها كان كافرا تارة، وفاسقًا أخرى، وعاصيًا أخرى، ثانيًا: أقرر أن الله قد غفر لهذه الأمة خطأها: وذلك يعم الخطأ في المسائل الخبرية القولية والمسائل العلمية، وما زال السلف يتنازعون في كثير من المسائل ولم يشهد أحد على أحد لا بكفر ولا بفسق ولا معصية.

---

(١) الفتاوى ٣٥/ ١٠٠- ١٠٤، مسألة حكم المرتد.

(٢) راجع: الفتاوى ٢٨٧/٣ ــ ٢٨٥.

(٣) المرجع السابق نفسه ٢٨٥/٣.

وليس لأحد أن يكفر أحدًا من المسلمين وإن أخطأ وغلط حتى تقام عليه الحجة، وتبين له الحجة.

ومن ثبت إسلامه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك، بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشبه[1]..

٧- ولا ريب أن الخطأ في دقيق العلم مغفور للأمة وإن كان ذلك في المسائل العلمية، ولولا ذلك لهلك أكثر فضلاء الأمة، وإذا كان الله يغفر لمن جهل تحريم الخمر لكونه نشأ بأرض جهل، مع كونه لم يطلب العلم، فالفاضل المجتهد في طلب العلم يحسب ما أدركه في زمانه ومكانه إذا كان مقصوده متابعة الرسول ﷺ بحسب إمكانه هو أحق بأن يتقبل الله حسناته، ويثيبه على اجتهاده، ولا يؤاخذه بما أخطأ، تحقيقًا لقوله: ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾ وأهل السنة جزموا بالنجاة لكل من اتقى الله تعالى، كما نطق به القرآن.

وهذه نصوص ابن تيمية يوضح بها موقف سلف الأمة في أخطر القضايا المثارة الآن، والتي كانت سببًا في تمزيق شمل الأمة. قضية تكفير المسلم، قضية تكفير الأمة والمجتمع، قضية الخروج على الإمام أو الحاكم، يتضح خلالها أن ذلك ليس مذهبًا للسلف، ولا رأيا لابن تيمية، وإن من نسب ذلك إليه كاذب في دعواه إن كان ناقلاً، ومخطئ في فهمه إن كان مجتهدًا، ويستوي عنده في ذلك الخطأ من يدعي النسب إلى فكر ابن تيمية ومن يفتري ذلك عليه عامدًا وقاصدًا، فكلهم مخطئ في دعواه، وأن الحق في ذلك ينبغي أن يعرف من نصوص ابن تيمية إن كان الرأي ينسب إليه، ويعرف من نصوص السلف إن كان الرأي ينسب لهم، بدلاً من التقول عليهم أو القول بغير علم، لأن ذلك خطر عظيم، خاصة فيما يتعلق بعقائد المسلمين وفي أيام الفتن التي يختلط فيها الحق بالباطل والصواب بالخطأ والله أعلم.

---

(١) الفتاوى ١٢/ ٤٦٦.

٣- البهائية

النشأة والتاريخ

لقد ظهر في العقود الأخيرة بعض البهائيين الذين يطالبون بحق البهائية في مباشرة نشاطها والإعلان عن نفسها في مصر، والمعروف أن هذه الفرقة- إن جاز تسميتها بذلك - ليست من أصحاب الأديان السماوية الثلاثة الرسمية التي يعترف الدستور المصري بوجودها في أرض الوطن- اليهودية والمسيحية والإسلام- كما أن هذه الفرقة ليست تابعة للإسلام، ولا هي من الفرق المذهبية التاريخية التي عرفناها كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية أو الشيعة والخوارج، كما أنها ليست مذهبًا سياسيًا يريد الإعلان عن مبادئه في ظل الدستور المصري وحمايته، وإنما هم جماعة من بقايا البهائيين في مصر الذين صدر ضدهم كثير من الأحكام القضائية، وأصدرت الثورة المصرية إبان قيامها في أول النصف الثاني من القرن العشرين قرارًا ثوريًا يوقف نشاطها في مصر وتأميم ممتلكاتها لصالح الأمة؛ وذلك لما لاحظته الدولة من نشاط سياسي مشبوه واتصالها بالصهيونية ومعاونتها لها خلال حرب ١٩٥٦م.

ولا شك أن كثيرًا من شباب الجيل لا يعرفون شيئًا، وربما القليل عن البهائية وظروف نشأتها وسيرتها التاريخية في المنطقة العربية، وقد حاولت أن تطل برأيها في الآونة الأخيرة مستغلة ظروف الأزمات الراهنة التي يعيشها العالم الإسلامي، ومستعينة في ذلك بالضغط الأمريكي الصهيوني على مصر، والعالم العربي؛ لتعمل على تفتيت الوحدة الإسلامية والوطنية في مصر بالذات كهدف استراتيجي للنشاط الصهيوني في المنطقة. وإحساسًا منا بخطر هذه اللحظة التاريخية، وما يدبره الأعداء لمصر خصوصًا وللأمة العربية عمومًا وجب علينا التعريف بنشأة البهائية ونشاطها وعلاقتها بالاستعمار الصهيوني ودورها في المنطقة العربية. فما هي البهائية؟ وما هي الظروف التاريخية التي أفرزتها؟ وما هي عقائدها؟ وما علاقتها بالإسلام من جانب وعلاقتها بالاستعمار الصهيوني من جانب آخر؟

النشأة وظروفها التاريخية:

لقد تأسست البهائية في طهران في القرن التاسع عشر الميلادي في ظروف سياسية وثقافية ساعدت على إفراز كثير من الحركات الدينية المنحرفة التي خرجت كلها من عباءة الشيعة الغلاة حيث الحضن الطبيعي لكل فكر منطوق ومنحرف، فهناك تجد في الجو الثقافي الشيعي المغالي كثيرًا من المعتقدات التي تبرأ منها المعتدلون من الشيعة مثل: عقيدة الرجعة، والوصية والعصمة، والوحي، وادعاء النبوة، وعقيدة المهدي، وادعاء الألوهية، وقائم الزمان... إلخ.

ساعد على شيوع هذه المعتقدات التراث الفارسي نفسه وامتلاء البيئة الجغرافية بكثير من الخرافات التي تروج على العوام، وتسد فراغًا دينيًا يعيشونه صباحًا ومساءً في طقوسهم وشعائرهم التي فرضتها عليهم عقيدة الرجعة، أو ظهور الإمام الغائب الذي ينتظرونه ويقفون على باب قبره، ويدعون له بالفرج، وأن يعجل الله ظهوره.

وفي هذا الجو المشحون بالخرافات ظهر رجل يسمى (أحمد الإحسائي) وأخذ يكثر الحديث عن الإمام الغائب، وأن وقت ظهوره قد أوشك، وأخذ يعمل على تهيئة العقول لاستقباله وساعده على ذلك استعداد الناس ذهنيًا وعقليًا لتقبل هذه الخرافات، فالتف حوله مجموعة من الأتباع أطلقوا على أنفسهم أتباع الشيخ أحمد أو «الشيخية» بحيث أصبح لقب الشيخية علمًا على هذه المجموعة من الأتباع، وأخذ جماعة الشيخية يقفون عند عتبة السرداب الذي اختفى فيه الإمام الثاني عشر من الشيعة وهو (محمد بن الحسن العسكري) ويبكون ويدعون له بسرعة الفرج والظهور.

ورغم ما قيل عن شخصية (أحمد الإحسائي) وهل هو مسلم شيعي أو قسيس نصراني، فإن قد ترك أثرًا كبيرًا في نفوس أتباعه، خاصة فيما يتصل بعقيدة الحلول، وعقيدة الرجعة أو الظهور، وعقيدة التناسخ. وأخذ يعلم الناس أن الإمام الغائب قد حلت روحه في أحد الأتباع كما حلت روح الله في جسد المسيح،

وراجت هذه الأفكار بين فرقة الشيخية، وكان من بينهم (ميرزا علي) الذي كان من أكثرهم نباهة ونشاطًا، والذي اعتنق دعوة الشيخية، وأخلص لها، وأفاد منها في الدعوة لنفسه، وتلقب بالباب، وظهر بين أتباع الشيخية باعتباره الوارث لمنصب (أحمد الإحسائي) ثم مؤسس الفرقة الجديدة التي قامت على أنقاض الشيخية، وهي فرقة البابية نسبة إلى مؤسسها (الباب: ميرزا علي). وهنا ينبغي أن نتلمس البداية التاريخية لفرقة البابية والبهائية على سواء، فإن الباب (ميرزا علي) قد تربى في أحضان الشيخية، ونهل من عقائدها، فضلاً عن تأثره بالمناخ الفكري العام السائد في البيئة الشيعية، وكان من أبرز هذه الأفكار شيوعًا فكرة الظهور للإمام الغائب، وما يحيط بها من معتقدات تتصل بشخص هذا الإمام، ويجب أن نعلم أن البابية والبهائية توأم لأم واحدة تمثلت فى الفكر الشيعي المغالي الذي جسدته فرقة الشيخية.

الباب والبابية:

يعود ظهور مصطلح الباب تاريخيًا إلى فرقة الإسماعيلية الذين كانوا يستعملون لفظ الباب على المعلم باعتباره بابًا للوصول إلى العلم، عملاً بالحديث القائل: «أنا مدينة العلم وعلي بابها». والنصيرية يطلقون لفظ الباب على سلمان الفارسي، والدروز يطلقونه على الوزير الروحاني الذي يتمتع بالعقل الكلي[1].

شاع استعمال مصطلح الباب في التراث الشيعي بصفة عامة لأن كثيرًا منهم كان يدعي أنه باب العلم الخاص بالأئمة، وأن (ميرزا علي) قد أطلق على نفسه هذا المصطلح، وسمي أتباعه بالبابية؛ لأنه ادعى أنه باب العلم الذي يختص به الإمام الغائب، الذي ينتظره الشيعة، وأنه المظهر للحقيقة الإلهية.

مولده ونشأته:

ولد ميرزا علي محمد في شيراز، إحدى مدن جنوب إيران يوم ٢٠ أكتوبر ١٨١٩، كان أبوه يعمل في التجارة، وعلى جانب من الثراء، لكنه توفي وابنه

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية : ٢٢٧/٣.

ما زال طفلاً، فكفله خاله الذي كان يشتغل بالتجارة أيضًا وتربى الطفل في أحضان خاله حيث تعلم القراءة والكتابة وحصل على قدر من التعليم الأولي، ثم اشتغل بالتجارة مع خاله في مدينة «بوشهر» على شاطئ الخليج العزبي، ثم تزوج في الثانية والعشرين من عمره، ثم أعلن عن نفسه كداعية لتأسيس فرقة البابية، وزعيمًا لها، وهو في الخامسة والعشرين، حيث ادعى أن الله قد اختاره لمقام البابية «كواسطة للفيوضات من شخص عظيم محتجب خلف ستار العزة، ومتصف بكمالات لا تعد ولا تحصى، وأنه متحرك بإرادته، ومتمسك بحبل ولايته»[1]، وكان الاعتقاد السائد بين جماعة الشيخية هو قرب ظهور الموعود الإلهي (الباب)، وما أن أعلن الباب عن نفسه حتى التف حوله جماعة الشيخية، وأطلقوا على أنفسهم اسم البابية، وبدأت شهرة الباب تنتشر في أرجاء إيران، شرقًا وغربًا، وانتهى بظهوره تاريخ الشيخية تمامًا لتحتل مكانها طائفة البابية.

وجمع الباب حوله ثمانية عشر من أتباعه، أخذ يرسلهم إلى النواحي المختلفة للإعلان عنه وعن دعوته، وفي هذه الفترة أراد أن يذهب إلى الحرمين الشريفين في موسم الحج ليعلن عن نفسه أمام الحجاج الذين يفدون إلى تلك البلاد من شتى أنحاء المعمورة، وليكون ذلك ظرفًا مناسبًا للإعلان عن دعوته بين الحجيج، وقيل إنه وصل إلى هناك في شهر ديسمبر سنة ١٨٤٤م، وأعلن عن نفسه أمام الناس، وكانت هذه المرحلة بمثابة الإعلان الرسمي عن دعوة الباب، فقام العلماء في إيران وفي غيرها بمهاجمته، وبيان ما في دعوته من الكفر والخروج عن الملة الإسلامية، وقد حوكم وسجن، وانتهى به الأمر إلى مقتله يوم ٩ يوليو ١٨٥٠، ولم يبلغ من العمر إحدى وثلاثين سنة، وقتل باعتباره مرتدًا عن الإسلام داعية إلى الإلحاد والكفر. وبعد موته قتلاً، نقل أتباعه رفاته إلى مكان سري حتى يختفي عن أعين الرقباء ثم نقلوه بعد ذلك إلى عكا، ودفن في جبل الكرمل، واتخذوا قبره مزارًا للتبرك به إلى الآن.

---

(١) مقالة سانح: ص٣، تأليف (الباب نقلاً عن بهاء الله للبروفيسور) أ- أسلمنت، وهو وثيقة تاريخية ألفها صاحبها عن البابية والبهائية، وراجعها قراءة علي عبد البهاء الابن الأكبر للبهاء فأجازها.

ترك الباب وراءه بعض الصحائف والمؤلفات التي نسبها أتباعه إليه، وكانوا يعتبرونها وحيا سماويًا، ولقد نقل المستشرق (أ- أسلمنت) نصوصًا من مؤلفاته التي تدور في معظمها حول تفسير وتعليقات على بعض الآيات القرآنية، وبعض المواعظ والأخلاقيات التي كان يبشر بها أصحابه على أنه «حرف من ذلك الكتاب الأعظم، وقطرة من ذلك البحر الذي لا ساحل له، وعند ظهوره تظهر حقيقتي وبواطنى وأسراري، وألحاني، وينمو جنين هذا الدين في مراتب الوجود والعلا، وأنه جاء مبشرًا برسول يأتي بعده، وأنه جاء لتهيئة الطريق وتمهيده لشخص أعظم يأتي بعده، وكان ينادي بقرب ظهوره العظيم، وأن شمس الحقيقة ستظهر للناس في الهيكل البشري بالعظمة والإجلال»[1].

ومن أهم مؤلفاته كتاب «البيان» الذي أودعه عقائد البابية وطقوسهم وشعائرهم في أسلوب ركيك ينقض آخره أوله، وتدعي البهائية أن هذا الكتاب لم يتم تأليفه في أيام الباب، وأن البهاء هو الذي أكمله، وأودع فيه عقائد البهائية أيضًا، وأن الكتاب قد تم فيه تعديلات بالحذف والإضافة بعد وفاة الباب، وهذا الكتاب قد جاءت فيه نصوص كثيرة تبشر بظهور البهاء، بعد مقتل الباب مما يدل على ما فيه من الأكاذيب المفتراة، والذي يدعو إلى الدهشة حقًا ما جاء من حديث الباب عن نفسه، حيث قال: «كنت في يوم نوح نوحًا، وفي يوم إبراهيم إبراهيم، وفي يوم موسى موسى، وفي يوم عيسى عيسى، وفي يوم محمد محمدًا، وفي يوم علي عليًا، ولأكونن في يوم من يظهره الله الآخر الذي لا آخر له قبل أول الذي لا أول له، كنت في كل ظهور حجة الله على العالمين»[2].

وتفوح رائحة الكفر من تعاليمه وتأويلاته الباطنية للقرآن وللعقائد الإسلامية، فلقد تأول القيامة على أنها قيامة الحقيقة الإلهية، وظهورها في مظهر بشري جديد

---

(١) راجع هذا النص وغيره: بهاء الدين: ص ٢٧- ٢٨ وبعدها للمؤلف أ- أسلمنت نقلا عن صحيفة الباب ص: ٣٤٩.

(٢) راجع البهائية: عبد الرحمن الوكيل، ص : ١١٨، بهاء الله، ص ٢٧- ٢٨.

وهو الباب، والبعث هو الإيمان المطلق بألوهية هذه الظهور الإلهي في البشر، ولقاء الله يوم القيامة على أنه لقاء الباب؛ لأنه هو الله، والجنة هي الفرح الروحي الذي يشعر به المؤمن بالمظهر الإلهي في البشر، والنار هي الحرمان من معرفة الله في تجلياته في مظاهره البشرية[١]. كما جعل الباب القبلة على البيت الذي ولد فيه بشيراز، ومدة الصوم عنده تسعة عشر يومًا، ويباح للصائم خمسة أيام من اللهو قبل شهر الصيام يفعل فيها ما يشاء من تحصيل لرغباته وأهوائه، كما ألغى نظام المواريث، واخترع نظامًا جديدًا يقتصر الإرث فيه على سبعة أنواع فقط من الوارثين، وأعلن نسخ جميع الأديان بدين البابية الجديد، وبعث برسالة إلى الشيخ محمود الآلوسي صاحب التفسير المشهور (روح المعاني) يعلنه بدينه الجديد الذي يدعو إليه بقوله: إن من لم يدخل في دين الله (أي دينه الجديد) كمثل من لم يدخل في دين الإسلام. وكل من كان على شريعة الإسلام كان ناجيًا إلي ليلة القيامة، (وهي ليلة الخامس من شهر جمادي الأولى سنة ١٢٦٠هـ) وهي الليلة التي أعلن فيها أنه القائم والمظهر الإلهي الجديد ولهذا حرم على أتباعه قراءة القرآن من هذا التاريخ.

وأعلن على أتباعه أنه أفضل من النبي محمد، وأن قرآنه أفضل من قرآن محمد، وإذا قال محمد بعجز البشر عن الإتيان بسور القرآن، فأنا أعلن عجز البشر عن الإتيان بحرف مثل حروف قرآني، إن محمدًا كان بمقام الألف، وأنا بمقام النقطة، والنقطة تمثل عندى الأصل، والألف تمثل عنده الأصل، والألف تمثل الصورة أو المثل[٢].

وقد أوصى الباب قبل وفاته أن يتولى الدعوة من بعده (ميرزا حسين) ابنه الأكبر الذي لقب فيما بعد بالبهاء، وجعل وصيته له في الباطن ثم عهد إلى أحد إخوانه وهو يحيى (الملقب بصبح الأزل): في الظاهر حتى لا يقتتل الإخوان على رئاسة الفرقة.

---

(١) بهاء الله: ص ٢٥١، البهائية: عبد الرحمن الوكيل، ص ١١٩.

(٢) تاريخ البابية: ١٦٥/٣، البهائية: عبد الرحمن الوكيل: ص ١٢٠- ١٢١.

وبهذه الوصية انتقلت الرئاسة الفعلية لطائفة البابية إلى (ميرزا حسين) الملقب بالبهاء بعد مقتل الباب، وأصبح لقب البهائية هو الاسم الجديد الذي استعمله المؤرخون علمًا على هذه الفرقة نسبة إلى البهاء (ميرزا حسين علي).

البابية وعلاقتها بالاستعمار الروسي:

حاول الاستعمار الروسي أن يجد له أعوانًا في البيئة الإيرانية، لكي يستعين بهم في بسط سلطانه على الدولة الفارسية، وهذا مطلب روسي تكرر القيام به في محاولات كثيرة عبر تاريخ القيصرية الروسية وعلاقتها بإيران، وكان ظهور البابية بدعوتها الجديدة بمثابة الثغرة التي حاول أن ينفذ منها الروس للاستيلاء على الباب وأتباعه، واتخاذهم وسيلة سهلة لتنفيذ أغراضهم في بلاد الفرس، ولقد أثبتت الوثائق التاريخية التي دونها (المؤرخ الروسي كيتازد الغووروكي) في مذكراته أنه كان واحدًا من المكلفين بالبحث عن وسائل يسلكها الروس لإثارة الاضطرابات في إيران، وأنه وجد ضالته في طائفة الشيخية، ثم في البابية من بعدهم، يقول هذه المؤرخ: إنه كان يبحث عن وسيلة يضرب بها المسلمون بعضهم بعضًا، تكون عاملاً في إثارة الفتنة والفرقة بين صفوف مسلمي إيران، وأن إثارة المشكلات الدينية وإثارة الشبهات حول العقيدة الإسلامية هي أيسر الطرق إلى ذلك، فكانت البيئة الثقافية لطائفة الشيخية والبابية مناسبة لذلك، وكان أهم قضايا الخلاف التي أثارها هي معجزة الإسراء والمعراج، المهدي المنتظر، البعث، القيامة، وكانت الأسئلة التي يدور الحديث حولها تتعلق كلها بهذه القضايا، وكان (ميرزا علي محمد) الباب كثير الاستماع إلى هذا الرجل في حواره مع الشيخية، وسمع الرجل يسأل عن المهدي المنتظر أين هو...؟ فأجابه (الإحسائي) زعيم الشيخية: لعله موجود بيننا الآن.. ففكر الرجل طويلاً ثم نظر إلى الباب مبتسمًا، وتهلل وجه الباب. يقول المؤرخ الروسي فابتسمت له ابتسامة الظافر المنتصر، وعقدت عزمي أن أجعل من هذا الرجل المهدي المنتظر، وبدأت من هذا اليوم، لا أجد فرصة تسمح بالحديث معه إلا ألقيت في روعه أنه ذلك الرجل، أنه الموعود، أنه المهدي، أنه قائم الزمان،

وأخذت من يومها أناديه: يا صاحب الأمر، يا صاحب الزمان، وكان يظهر التأفف في أول أمره، لكنه لم يلبث قليلاً حتى كان يتهلل بشرًا وسرورًا كلما ناديته بذلك، وحين مات الإحسائي، وجدت الميرزا على محمد يراسلني ويدعوني إلى إتباع مذهبه الجديد، وأنه الباب، وفجأة جاءني خطاب منه في مايو ١٨٤٤م، يدعوني إلى متابعته، فأجبته وأنا أول المؤمنين به[١].

وقد نقل الدكتور إبراهيم الجيوشي في كتابه عن البهائية نصوصًا كثيرة يثبت بها دور الروس في تأسيس البابية وعلاقتهم بالباب، وأنهم استعانوا برجل إيراني كان يعمل في بلاط الشاه ليمد الباب بالأموال التي يحتاجها للدعوة إلى مذهبه[٢].

وقد نشرت مذاكرات هذا المؤرخ الروسي سنة ١٩٢٤- ١٩٢٥، وحملت إلينا أسرار العلاقة القوية بين الباب والاستعمار الروسي، وقد عقب المؤرخ الروسي على مذكراته بقوله: الحمد الله أن سعيي لم يضع هباء، وأن جهودي التي أنفقت فيها الجهد والمال، قد أثمرت ثمرتها، وآتت أكلها[٣]، مما يدل على أن الرجل كان مكلفًا بمهمة شاقة، بذل في سبيل تحصيلها المال والجهد والوقت، وتعتبر هذه المذكرات وثيقة تاريخية هامة في التعرف على حركة البابية، وعلى مؤسسها.

البهاء والبهائية:

كان مولد البهاء (ميرزا حسين علي) في يوم ١٢ نوفمبر ١٨١٧(٢ محرم ١٢٣٣هـ) في طهران، وكانت أسرته على شيء من الثراء، وشغلوا مناصب عليا في إيران، فكان أبوه يشغل منصب وزير بالدولة، كما كان أفراد عائلته يشغلون مناصب في المصالح الحربية، ولم يكن له حظ كبير من التعليم، فلم يذهب إلى المدرسة ولا إلى الكلية، بل تلقى تعليمه البسيط في المنزل على يد أبيه، مات

---

(١) البابيه: إحسان الهي ظهير: ص ١٦٤- ٤٦٥، نقلا عن البهائية: د. إبراهيم الجيوشي: ١٧٤.

(٢) راجع نفس المصدر: ص ٣٤- ٣٩.

(٣) البابية والبهائية: د. ابراهيم الجيوشي: ٢/٤٨- ٥٣.

والده وهو في سن الشباب، وعهد إليه بشئون أسرته وأخواته، وعرضت عليه وظيفة الوزارة ليشغلها مكان والده فرفض، وأراد أن يتفرغ لدعوته الجديدة[١].

وكان البهاء قد اعتنق البابية وهو في السابعة والعشرين من عمره، وأصبح أحد المعروفين بالإخلاص والدعوة إليها، وصاحب كلمة نافذة في سياستها، وحاول أن يكيد للشاه فدبر مؤامرة لاغتياله، وانكشف أمره، وحوكم بهذه الجريمة، وأودع السجن، وجرد من أملاكه، ولم يخرج من سجنه إلا بواسطة السفير الروسي الذي تبرع بشهادة زور أمام الشاه أعلن فيها أن ميرزا حسين علي طاهر اليد، ولا علاقة له بهذه المؤامرة، فأصدر الشاه قرارًا بالعفو عنه، ونفيه إلى العراق.

وفي العراق لم يستقر به المقام فترة طويلة بسبب نزاع بينه وبين أخيه يحيى على زعامة الطائفة، وفر هاربًا من العراق إلى السليمانية واشتغل فيها فترة بأوراد الصوفية، حتى جمع حوله بعض الأتباع، وكان يعيش فيها في حالة فقر مدقع، ثم عاد ثانية إلى بغداد بناء على طلب بعض الأتباع.

وفي عودته الثانية إلى بغداد بدأ يدعو إلى نفسه زاعمًا أن وحيًا نزل عليه في هجرته إلى السليمانية، وطلب منه نسخ بعض شرائع البابية، فثار عليه البابيون، مما جعل البهاء يخفي ما أعلنه على الناس في دعوته الجديدة، ولجأ إلى الأسلوب السري في الدعوة، وأخذ يعمل على تنظيم لقاءات مع أتباعه في أماكن بعيدة عن أعين الرقباء، وكان يملي على أتباعه بعض الخطب والمواعظ بدعوى أنها وحي نزل إليه في خلواته.

ولما سنحت الظروف للبهاء للجهر بدعوته أعلن على الناس ما كان يخفيه وخاصة أمام الذين اشتدت صلتهم به ووثق بهم، فأعلن أنه الموعود بالظهور، الذي بشر الباب بظهوره. يقول (أ. أسلمنت): واهتم اليهود والنصاري والزرادشتيون بالبهاء، كاهتمام المسلمين به وبرسالته الجديدة، ولما علم قنصل

---

(١) بهاء الله: ص ٣١.

إيران بنشاط البهاء ودعوته الخبيثة في بغداد أرسل إلى الشاه يخبره بواقع الحال التي عليها البهاء وأتباعه، وأنهم بمعاونة اليهود والنصارى والزرادشتيين يعملون على الإضرار بالديانة الإسلامية، وأن ذلك سوف يكون له الأثر السيئ في إيران، وطلب من الشاه أن يعمل على نفي البهاء إلى مكان بعيد عن إيران[1].

وفي هذه الفترة من تاريخ حياة البهاء، كتب بعض المؤلفات، ومن أهمها كتاب (الإيقان) الذي كتبه من (١٨٦٢- ١٨٦٣) [2]، ثم طلبت الحكومة التركية أن ينتقل إليها البهاء بناء على رغبة من حكومة إيران، وقبل رحيله إلى تركيا، وبالتحديد في الفترة من ٢١ أبريل ١٨٦٣م، إلى ٣ مايو ١٨٦٣، اجتمع البهاء بأفراد أسرته في حديقة أطلق عليها «حديقة الرضوان»، وأعلن على الحاضرين جهارًا أنه الموعود بالظهور الذي بشر به الباب، وقد بشر به جميع الأنبياء السابقين، وسميت هذه الحديقة التي أعلن فيها دعوته «بحديقة الرضوان» تيمنًا بجنة الرضوان، وعرفت هذه الفترة التاريخية التي أعلن فيها دعوته (٢١ ابريل- ٣ مايو) بعيد الرضوان، واتخذه البهائيون عيدًا يحتفلون به كل عام، واستمرت رحلته إلى تركيا أربعة أشهر، وكان يتنقل فيها من مكان إلى مكان يدعو لنفسه وإلى دعوته أثناء رحلته إلى تركيا، فكلما مر بقبيلة أو مجموعة من الشيعة دعاهم إلى مذهبه الجديد إلى أن وصل إلى تركيا، وأقامته الحكومة مع أسرته في «أدرنة» مدة أربع سنوات ونصف، وهناك أظهر دعوته للعوام، وظهر لقب البهائيين كمصطلح خاص بالبهاء وأتباعه[3]. وكان اختيار مصطلح البهاء والبهائية من عمل الصهيونية التي بدأ نفوذها يعلو ويسيطر على مقاليد الأمور في الدولة العثمانية؛ لأن البهاء كان قد لقب نفسه بألقاب كثيرة قبل ذلك، ورضي أصحابه بهذه الألقاب مثل (الذكر، الطلعة المباركة، الجمال المبارك، جمال القدم)؛ ذلك أن لفظ البهاء قد تردد في التراث

---

(١) بهاء الله: ص ٣٤- ٣٥.

(٢) نفس المرجع: ص ٣٧.

(٣) نفس المرجع: ص ٣٨

الصهيوني والشيعي كثيرًا، فإن بهاء الله صفة من صفات الجمال الإلهي، وفي سفر المزامير وسفر أشعيا، وترددت ترنيمات كثيرة حول بهاء الله، وقد لقبته الصهيونية بهذا اللقب إرضاءً له وتوددًا إليه، وإشارة إلى القدر المشترك بين دعوته وتراث الصهيونية المقدس.

ولما ضاقت الحكومة التركية بنشاط البهاء نفته إلى عكا هو وأتباعه سنة ١٨٦٨، وكان اختيار المنفى (عكا) بواسطة الصهيونية أيضًا.

وفي أرض فلسطين، أرض الميعاد كما تدعي الصهيونية نزل البهاء، وكان معه سبعون رجلاً من أتباعه، وبدأت الصهيونية تنسج خيوطها العنكبوتية حول الرجل وحول ابنه من بعده (عبد البهاء) وحول دعوتهما الجديدة. فلم يمض على إقامته في عكا أربعة أشهر حتى استطاعت الصهيونية أن تفك أسره مستعينة في ذلك بالرشوة لحكام إقليم عكا، وكان أول ما فعله البهاء بعد فك أسره أن أطاح بالجنود والأتباع الذين كانوا رقباء عليه من قبل السلطة، ولما افتضح أمره وانكشفت جريمته أودعته السلطة مع أسرته في منزل بعكا، وظل مقيمًا فيها إلى أن أصابته حمى وهو في الخامسة والسبعين من العمر ومات بها في ٢٨ سنة ١٨٩٢، حيث دفن جثمانه في عكا بجبل الكرمل على مقربة من المكان الذي دفن فيه الباب من قبل، وبذلك يكون جبل الكرمل في عكا قد ضمن رفات كل من الباب والبهاء، وهذا يفسر لنا مكانة عكا عمومًا، وجبل الكرمل خصوصًا في تاريخ البهائية ومقدساتها.

وصية البهاء لابنه:

قبل أن يموت البهاء كتب لابنه (ميرزا عباس) عهدًا بوصيته، وأشار في كتابه (الأقدس) أن ابنه عبد البهاء (عباس) أكبر أبنائه هو خليفته من بعده، وأخذ يخلع على ابنه ألقابًا تضفي عليه أوصافًا مقدسة تثبيتًا لهذه الوصية والبهاء ما زال حيًا. فسماه: مركز العهد، الغصن الأعظم، والفرع المتشعب من الأصل القديم، وأحيانًا كان يدعوه باسم المولى، وطلب من الجميع أن يعاملوه باحترام،

وأن يطيعوه في أمره ونهيه[1]. وبعد وفاة البهاء أخذ ابنه مباشرة مهام خلافته من بعده، وقد دون البهاء وصيته في مجموعة من الألواح أمضاها وختمها بخاتمه، ولم تفتح هذه الألواح إلا بعد وفاته بتسعة أيام بواسطة ابنه الأكبر (عباس)، وبحضور أفراد أسرته، وعرفت هذه الألواح بين أفراد الأسرة باسم العهد البهائي، وبمقتضى هذا العهد أصبح ابنه عباس مسئولاً عن تفسير أقواله وشرح آرائه، وتجديد مسيرة الدعوة البهائية[2].

الثقافة البهائية:

لقد ترك البهاء أقواله وتعاليمه مدونة في صحائف ومؤلفات صغيرة أشبه بالرسائل والمتون الموجزة، التي يحتاج كل واحد فيها إلى شارح عارف بمصطلحات البهاء، وآرائه، ولذلك تعددت حولها الشروح والتفسيرات، وكان من أهم مؤلفاته كتاب (الإيقان)، و(كتاب الأقدس).

١- وكتاب الإيقان عبارة عن مجموعة مقالات ورسائل وضعها البهاء ليؤيد فيها دعوة الباب، ويشير إلى مكانته العالية، فهو قائم الزمان، وهو المهدي المنتظر، وهو المظهر للحقيقة الإلهية، وهو النبي، إلى آخر هذه الدعاوى التي خلعها الباب على نفسه وأيده فيها البهاء.

٢- وله كتاب «الأقدس» بالفارسية، وهو أهم كتبه، وأكثرها شهرة، قد كتبه بلغة رمزية ملغزة، وبأسلوب أقرب إلى لغة المتصوف الفارسي الغنوص، حشد فيه كثيرًا من أفكار الإسماعيلية والزرادشتية، وإخوان الصفا، والباطنية، فهو خليط من ثقافات مختلفة، أسلوبه ركيك العبارة، يصعب الوقوف على المعنى المراد منه، إلا لمن تدرب على لغة الرجل وتعرف على آرائه، ورموزه وألغازه.

---

(١) بهاء الله: ص ٦٠.

(٢) نفس المرجع: ص ٤٧.

وهذا الكتاب تلبية لرغبة أتباعه، بعد أن ادعى الألوهية، فرأوا أن يترك لهم كتابًا كما فعل جميع الأنبياء قبله، وكما أنزل الله على موسى وعيسى ومحمد كتبًا مقدسة يبين لهم تعاليمه فيها، فيجب عليه أن يترك لأتباعه كتابًا يبين لهم تعاليمه فأسرع بوضع هذا الكتاب وسماه الكتاب المقدس.

٣- وترك مجموعة من الألواح والرسائل الصغيرة أطلق عليها أسماء عديدة فهي أحيانًا تعرف بالألواح، وأحيانًا الإشراقات، الكلمات الفردوسية، الهيكل، العهد، وكان يكتب أحيانًا بالفارسية، وأحيانًا بالعربية الركيكة، وأحيانًا كان يكتب للزرداشتية، وأحيانًا للفرس، وأحيانًا للعرب.

ولقد اهتم أتباعه من بعده بنشر تعاليمه وآرائه وساعدهم على ذلك صلتهم بالصهيونية والاستعمار البريطاني بواسطة ابنه (عبد البهاء) من بعده، كما تولى عباس شرح ذلك فيما بعد، ثم كثرت الشروح، والتعليقات من بعده، وحاول أتباعه أن يعملوا على خلق علاقة بين هذه التعاليم البهائية ورسالات الأنبياء عليهم السلام وبين دور البهائي، ودور الأنبياء، وأن الرسالات لم تنقطع بموت محمد ﷺ، بل هي مستمرة، وكل رسول يأتي لينسخ شريعة من قبله، ويضع شرعًا جديدًا مناسبًا حسب حاجات الناس ورغباتهم.

عبد البهاء:

هو ابن البهاء الأكبر، ووصيه من بعده، وخليفته في أمر الدعوة الجديدة، ولد بطهران ليلة ٢٣ مايو ١٨٤٤، وهي نفس الليلة التي أعلن فيها الباب دعوته، امتاز بالدهاء والذكاء وعرف ذلك عنه منذ سن الصبا، وأدرك في سن مبكرة المنزلة التي تنتظر والده في تاريخ البابية، وعرف أن والده هو الموعود الذي ينتظره البابيون، وقد سجل بنفسه ذلك كتابة في يومياته فقال: إني عبد للجمال المبارك (يعني البهاء)، ففي بغداد كنت طفلاً، وهناك علمني الكلمة فاعتقدت فيه، وبمجرد أن أعلن لي الكلمة تراميت على قدميه المقدستين، وتضرعت له أن يقبل دمي فداء في طريقه.... فأي فخر اعتقد أعظم من أن أرى عنقي مسلسلاً من أجل

أبي، أو أن أرى هذه الأقدام مقيدة لأجل محبته، فلو تكون حقيقة أحبائه الصادقين فيلزمنا أن نضحي حياتنا وهيكلنا على عتبته المقدسة[١].

كان دائم الصحة والملازمة لوالده، وكان يتولى إجابة بعض الأسئلة نيابة عنه، فقد سأل بعض الصوفية والده عن الحديث المشهور (كنت كنزًا مخفيًا فأردت أن أعرفه فخلقت الخلق فبه عرفوني) فأحال البهاء الصوفي إلى ابنه عباس وهو في سن الخامسة عشرة، فأجابه برسالة مطولة مشهورة بين أتباع البهائية.

تولى شئون البهاء بعد وفاة والده فكان هو المفسر والشارح لتعاليم البهائية، أقام في عكا بسفح جبل الكرمل، وكان يتردد على مساجدها، ويحاور روادها، ويلقنهم تعاليم البهائية، وساعده في ذلك ذكاؤه وطول صحبته لأبيه، وكان من فرط ذكائه يحاور الملحد والوثني والزرادشتي والإسماعيلي فيمدح صاحب كل نحلة، ويظهر له أنه على دينه فالتف حوله أصحاب النحل، والمذاهب المتضاربة كالبوذي والبرهمي، والزرادشتي والباطني والإسماعيلي؛ لأنهم وجدوا عنده بغية كل طالب، وفي الحقيقة فإن تاريخ البهائية يبدأ مرحلة جديدة على يد عبد البهاء مرحلة تتسم بالنشاط السياسي والعلاقات الاستعمارية الصهيونية، وحاول العمل على زعزعة أركان العقيدة الإسلامية في نفوس أبنائها؛ ولذلك فإن مرحلة التأسيس للبهائية قد تمت على يد الباب والبهاء، أما مرحلة النشاط السياسي والاجتماعي فقد بدأت بظهور عبد البهاء كزعيم روحي للبهائية، فلقد وضع عبد البهاء يده في يد الصهيونية مستعينًا بها على نشر أفكاره المسمومة الداعية إلى محاربة الإسلام المعارضة له في أركانه وأصوله، وفي أحكامه وشرائعه.

عبد البهاء والصهيونية:

بدأ النشاط السياسي للبهائية على يد عبد البهاء، كما أشرنا إلى ذلك سابقًا، فالصهيونية كانت على بينة بالبهائية من أول أمرها، وهي التي خلعت لقب البهاء على مؤسسها، وهي التي أشارت على الخليفة العثماني بنفي البهاء إلى

---

(١) يوميات ميرزا: يناير ١٩١٤، عن بهاء الله، ص ٥٨.

عكا في فلسطين، وفي عكا توطدت هذه الصلة، وتعمقت دراسة الصهيونية بنفسية البهاء ونفسية ابنه من بعده، وكشفوا عن بواطن الأمور التي يخفونها ويتحلون أمام الناس بأضدادها، تعرفت الصهيونية على طبيعة عبد البهاء، ونفسيته التواقة إلى حب الظهور والشهرة وحديث الناس عنه في الصحف والمجلات، وعرف الاستعمار المداخل الطبيعية للاستيلاء عليه، وحسن توظيفه لتحقيق أهدافه بواسطة دعوته، وربما وجدت الصهيونية أن بينهما قاسمًا مشتركًا، ووحدة في الهدف، فلماذا لا يتعاونان معًا لتحقيق أهداف كل منهما، لم يمض وقت طويل على نفي عبد البهاء إلى عكا حتى بدأ يباشر نشاطه هناك، فبدأ يشيد على جبل الكرمل بعض الغرف التي أعدها لاجتماعات البهائية ومجالس لأذكارهم، وبني فوق الجبل ضريحًا للباب، ونقل رفاته إليه، وقد ورد ذكر جبل الكرمل هذا في الأسفار اليهودية مما جعل له قداسته في تراث اليهود، وجمع له الاستعمار أموالاً طائلة لمساعدته في هذه الأبنية، وبدأت الصهيونية تفتح أمام البهاء أبواب السفر إلى أوربا وأمريكا للإعلان عن نفسه هناك، وأخبرته بأن المناخ الأوربي مستعد لاستقبال دعوته والترحيب به، وبدأ عبد البهاء رحلاته إلى دول أوربا وأمريكا بمساعدة اليهود والاستعمار الأوربي، ومما ينبغي أن يعرفه المسلمون عن علاقة البهائية بالحركة الصهيونية العالمية أن مرحلة التأسيس الأولى للبابية كانت تضم بين صفوفها يهودًا من أقطار شتى، فكان من بين أعضائها ١٥٠ يهوديًا من طهران، ١٠٠ يهودي من همدان، ٨٥ يهوديًا من كلباكيان، ٥٠ يهوديًا من كاشان، ولا أشك أن وجود هذا العدد من اليهود بين صفوف البابية كان له تأثيره البالغ في التوجيه الفكري والعقائدي لها، وقد أشار بعض الباحثين أن دخول هذا العدد في صفوف البابية كان تحت شعار وحدة الأديان الذي كانت تنادي به الماسونية العالمية، التي كانت تتخذ من هذه المنطقة الجغرافية مركزًا لنشاطها في الشرق، وأن اختيار عكا وجبل الكرمل كمقر لنشاط البهائية، ومقبرة لزعمائها كان أمرًا مقصودًا لذاته، بحيث يجعل من هذا المكان كعبة وقبلة للبهائية فيما بعد، وقد تحقق لهم ذلك، فإن عكا كانت هي المركز الرئيسي العالمي للنشاط البهائي على مستوى العالم، وإليها يفد السائحون من جميع الأقطار الأوروبية لزيارة هذا المعلم السياحي البهائي.

ويبدأ عبد البهاء رحلاته إلى أوروبا بدعوة من الإنجليز فذهب إلى سويسرا سنة ١٩١١، ونزل في فندق يطل على بحيرة جنوا، وعقد له مؤتمر صحفي تكريمًا لوفادته إلى أوربا، وأعلن في هذا المؤتمر دعوته إلى وحدة الأديان فقال مخاطبًا الحضور: (..... ألستم أفنانًا وأوراقًا من دوحة واحدة، ألستم مشمولين بلحظات أعين الرحمانية، يا قوم البدار البدار إلى الألفة،.... البهائي يحب جميع العالم كأنهم إخوته، فإذا ضربه أحد فلا يعامله بالمثل،.... لقد نسى الناس تعاليم بني إسرائيل وتعاليم المسيح وغيره من معلمي الأديان فجددها البهاء،... إن مغناطيس حبكم هو الذي جذبني إلى هذه المملكة، أنا عرفت الأمة الإنجليزية والذين قابلتهم هم أنفس طيبة يشتغلون للسلام والاتحاد،..) ثم أشار في خطبة له أخرى أن لندن ستكون مركزًا لنشر البهائية، وسافر إليها ومكث بها شهرًا.

وفي إحدى محاضراته في أوربا نال من المسلمين والعرب، وقد أعجب ذلك رؤساء الكنائس الحاضرين، وأخذ رئيس كنيسة ستى تمبل يعقب على محاضرة عبد البهاء في الكنيسة فقال: إنها في روحها مطابقة لجميع الخطابات الدينية التي تسمعونها كل أسبوع، ولقد تصافح هذه الليلة الشرق والغرب في هذه الكنيسة.

وحضر هناك مؤتمر الأجناس في لندن، وقال فيهم: إن أفكار بهاء الله الغريبة مختلفة عن أفكار الأنبياء السابقين.. وقد أصبحت المدنية الغربية متقدمة عن المدنية الشرقية، وأصبحت الآراء الغربية أقرب إلى الله من آراء الشرقيين.. ولم تكن المدنية الشرقية يومًا ما أرقى من المدنية الغربية، إلا أيام بوذا وزرادشت، ثم بدأت الأوهام والخرافات تفسدان على الشرقيين معتقداتهم على حين كان الغربيون يجتهدون في الترقي نحو النور[1].

وكان عبد البهاء يعقد جلسات له ولأتباعه هناك ليجيب عن أسئلتهم ويشرح لهم علاقة البهائية بالأديان الأخرى، وقد توجه إليه أحد الحاضرين بسؤاله

---

(١) خطابات عبد البهاء: ص ٣١ وما بعدها، وانظر: البهائية، د. عبد الرحمن الوكيل: ص ١٦٥- ١٧٠.

التالي: أليس من المستحسن أن أظل على الديانة التي كنت عليها طول حياتي..؟ قبل مجيئك إلى أوروبا؟ فأجابه عبد البهاء: ينبغي لك ألا تنفصل عنها فأعلم أن الملكوت السماوي ليس خاصًا بجمعية مخصوصة، فإنك يمكنك أن تكون بهائيًا مسيحيًا، وبهائيًا ماسونيًا، وبهائيًا يهوديًا، وبهائيًا مسلمًا[١].

ثم زار مقر البراهمة في لندن، وقرر لهم أنه لا خلاف بين البراهمة والبهائية، ثم سافر من لندن إلى باريس، وخطب في كنائسها، وهناك وصف المسلمين في الحروب الصليبية بأنهم كقطاع طرق يقتلون وينهبون ويخربون الديار.

ثم زار أمريكا سنة ١٩١٢، وخطب فيهم في أماكن مختلفة، ففي نوفمبر ١٩١٢، خطب في ولاية (أوهايو)، وكان يتغنى بأمجاد أمريكا، ويقول: إن أمريكا أمة مجيدة، وهي حاملة لواء الإسلام في العالم وتستنير فيها جميع الآفاق.... إن أمريكا والحمد لله هي في سلام مع جميع دول الأرض، وتستحق أن ترفع علم المحبة والسلام الدولي العام. فإذا ارتفع نداء السلام العام في أمريكا تصبح كل ملل الأرض قائلة: نعم، نقبل وستنضم إليها جميع الملل في اتباع تعاليم بهاء الله، التي نادى بها منذ خمسين عامًا[٢]. وأعلن في خطابه لأمريكا أنه هو الله المقدس الذي يجب على أمريكا أن تتبعه، ولقد سجل ذلك صراحة في كتابه (الأقدس) فقال:.... يا ملوك أمريكا ورؤساء الجمهور فيها، اسمعوا ما تغنى به الورقاء على غصن البقاء، أنه لا إله إلا أنا الله الباقي الغفور الكريم، أجبروا الكسير بأيادي العدل، وكسروا الصحيح الظالم بسياط أوامر ربكم الآمر الحكيم[٣].

ولا نريد أن نستطرد في تفصيلات الوثائق التي دارت بين البهاء وابنه عبد البهاء من جانب وأوربا والصهيونية العالمية من جانب آخر؛ لأن علاقة هذه

---

(١) نفس المرجع: ١٧٣.

(٢) انظر: خطب ومقالات بهاء الله في: بهاء الله، أ. أسلمنت. ص ٢٣٠- ٢٣٦.

(٣) بهاء الله: أ. أسلمنت، ص ٢٣٥.

الطائفة بالصهيونية العالمية لا تحتاج إلى دليل، أو براهين، فإن التعاليم والعقائد التي دونوها في ألواحهم كافية وحدها لترسيخ هذه العلاقة، فإن معظم آراء البهائية وعقائدها منسوخة من النصرانية المحرفة، ومن مبادئ الماسونية الصهيونية، ومن تعاليم بوذا وماني وزرادشت؛ ولذلك لا يعجب المرء أن يجد عبارات المدح والثناء لكل هؤلاء في تعاليم البهائية.

ولقد عبر الإنجليز عن احتفالهم بعيد البهاء، وأنهم يحفظون له دوره الذي قام به في الحرب العالمية الأولى، أنه بعد أن استولت بريطانيا على عكا وحيفا في ٢٣ سبتمبر سنة ١٩١٨ م، احتفل الإنجليز بذلك الانتصار، وطلب رؤساء الوحدات العسكرية أن يقابلوا عبد البهاء، وتم لهم ذلك، وكان إعجابهم به بالغًا، ولقد أنعم عليه رئيس الوحدة العسكرية البريطانية بنيشان الإمبراطورية البريطانية في احتفال كبير بحديقة الحاكم العسكري لحيفا في ٢٧ أبريل سنة ١٩٢٠، ولم يعمر بعدها طويلاً، فقد وافته منيته يوم ٢٨ نوفمبر سنة ١٩٢١م.

ولقد حاولت الصهيونية أن تتخذ من البهاء قناعًا تتستر خلفه لتحقيق مكاسبها في أرض فلسطين، فلقد أوهموا البهاء أن الأسفار القديمة قد بشرت بظهوره، وأن ملك بني إسرائيل لن يستقر إلا بعد ظهوره، وأن سلطان بني إسرائيل إلى زوال إلى أن يظهر البهاء؛ لأنه هو الرب الموعود عندهم، وأنه الذي سيظهر على الجبل ويطلع من الشرق، وبشارات الأسفار تقول لهم:

يظهر الرب القدير، ويطلع من المشرق جماله، وينزل في الأرض المقدسة، يرتفع نداؤه من الجبل المقدس (جبل الكرمل) فيجتمع حوله شتات بني إسرائيل ويجلبهم من بين شعوب العالم... فيصيرون مبروكين بعدما كانوا ملعونين وغالبين بعد ما كانوا مغلوبين[1].

بدا أن الصهيونية تعتبره أحد المخلصين لإسرائيل؛ ولذلك خلعت عليه لقب بهاء الله، ولا شك أن التفاف الصهيونية الصليبية حول البهائية، واحتفالها

---

(١) الحجج: ص ١١٢- ١١٣، عن البهائية، د. الوكيل، ص ٣٢٧.

بتعاليمها في شيكاغو بأمريكا يؤكد هذه الصلة التاريخية كما يوضح دور البهائية في زلزلة أركان الدولة العثمانية، وليس احتفاؤه بانتصار بريطانيا على الخلافة العثمانية إلا مظهرًا واضحًا لذلك.

عقائد البهائية:

يجتمع البابية والبهائية حول مجموعة من الآراء التي اعتقدوها وجعلوها دينًا جديدًا يدعون إليه بدعوى أن كل نبي جاء لينسخ شريعة من قبله من الأنبياء، وهم في سبيل ترسخ هذه الآراء في نفوس أتباعهم لفقوا آراءهم من بعض الأحكام الدينية من اليهودية والمسيحية والإسلام، كما اقتبسوا كثيرًا من آراء الإسماعيلية والزرادشتية والبوذية وأحيانًا من الغنوص المسيحي، وأحيانًا من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، ومزجوا هذه الآراء، وقد ساعدهم على ذلك أن البيئة الثقافية التي ظهروا فيها كانت تربة خصبة لإثبات مثل هذا الهجين الفكري الذي يرفضه الإسلام جملة وتفصيلاً، كما رفضته اليهودية الصحيحة والمسيحية الصحيحة أيضًا.

١- ادعاء النبوة ثم الألوهية:

لقد تدرج الأمر بزعماء هذه الطائفة (ابتداء من الباب فالبهاء فعبد البهاء) فادعوا النبوة ثم الألوهية، وأحيانًا حلول الله فيهم، يقول البهاء عن نفسه، وعن ابنه في اللوح الخاص بالعهد[١]: "إن لسان القدم يبشر أهل العالم بظهور الاسم الأعظم الذي أخذ عهده بين الأمم، إنه نفسي ومطلع ذاتي ومشرق أمري وسماء موهبتي، وفجر إرادتي ومصباح هدايتي... من توجه إليه فقد توجه إلى وجهي، واستضاء من أنوار جمالي، واعترف بوحدانيتي، وأقر بفرديتي، ومن أنكره إنه محروم من سلسبيل حبي، وكأس رحمتي... ولا يطلع عليه إلا من علمته ما نزل في الوحي المكنون، وإذا أراد الإنسان أن يعرف الله فعليه أن ينظر إلى عبد البهاء، أو البهاء، فمن مراياهم تنعكس شمس الحقيقة الإلهية"[٢]، ومن هنا

---

(١) انظر: بهاء الله: ص ٧٤، (ترجمة عن الفارسية: ميرزا ولي الله خان).

(٢) نفس المرجع: ص ٩٥.

كان البهائيون يقدسون البهاء، ويقدسون ابنه من بعده، فله يدعون وإلى قبره يحجون لأنه قال لهم في كتابه الأقدس: "من توجه إلى فقد توجه إلى المعبود، أما الذين يتوجهون إلى الله بعباداتهم فإنهم يتوجهون إلى وهم وظنون"(١).

٢- القول بوحدة الأديان:

يعتبر البهاء أن الخلاف القائم بين الأنبياء حجر عثرة في سبيل وحدة الأديان، وأنه بعث ليرفع هذا الخلاف؛ لأن ما يأمر به من الأنبياء يحرمه الآخر، فكيف يكون جميعهم على صواب، أو كيف يعبرون في ذلك عن إرادة الله الواحدة التي هي الحقيقة الواحدة؛ ولذلك يرى البهاء أن آراءنا القديمة تتبدل كلما مر الزمان بالفهم الصحيح والإدراك السليم، وقد مثل البهاء لذلك بأن الطفل يتلقى اللبن في أول عمره، حتى إذا ما ترقى وشب عن الطوق لا يصح له اللبن، وإنما يصح له الغذاء، كذلك طفولة البشرية تترقى في عمرها، ولا يصح لها الآن من الشرائع ما كان يصح لها في طفولتها، وإنما ينبغي أن تترقى الشريعة من نبي إلى نبي حتى تناسب رقي البشرية، وأن البهاء هو الذي جاء بشريعة راقية ناسخة لما قبلها من الشرائع. يقول البهاء: "ففي تعاليم موسى ترى أكمام الزهر وفي تعاليم عيسى ومحمد نرى الزهر متفتحًا، وفي تعاليم البهاء تقطف الثمرة في الزهر، ولأننا قصد بين الزهور، فدين الله واحد، وكل منها يتمم الآخر"(٢).

عباداتهم:

١- الصلاة المفروضة عندهم تسع ركعات فقط يصلونها صباحًا ومساء، وظهرًا أي وقت طلوع الشمس، ووقت الغروب، ووقت توسطها في السماء؛ لأن الصلاة عندهم ترتبط بحركة الشمس وقد ورد النص بذلك في كتابهم الأقدس، فقد (كتب الله الصلاة تسع ركعات لله منزل الآيات حين الزوال وفي البكور، وفي الآصال)، ولا تقرأ الفاتحة في الصلاة بل

---

(١) البهائية د. الجيوشي: ص ٥١.

(٢) بهاء الله: ص ١٢٧.

يرددون أدعية، أوصى بها البهاء في قوله: «أي رب اجعل جمالك غذائي، وحضورك شرابي، وعلى وفق إرادتك اعتمادي، ورفق إرادتك أعمالي، إلهي: اجعل خدماتي مقبولة عندك، أشهد يا إلهي أنك خلقتني لعرفانك وعبادتك.. إلهي يا ربي الرءوف خلقت جميع البشر من أصل واحد، تابعين لدوحة واحدة، فالكل عبيد لحضرتك المقدسة.. إلخ»، والصلاة عندهم ليست مقصورة على صيغة معينة للدعاء، بل إنهم يرددون أدعية أخرى نص عليها البهاء في كتاب الأقدس[(١)].

٢- تقديس العدد: يقدس البابية العدد ١٩ لأنه يساوي حروف الباب، بينما تقدس البهائية العدد ٢١؛ لأنه يساوي حروف البهاء.

٣- كل شيء عندهم طاهر؛ لأنه حلت في روح الله.

٤- القبلة عندهم هي قبر البهاء في عكا، وكان بيته هو القبلة أثناء حياته.

٥- الصوم عندهم تسعة عشر يومًا فقط.

٦- الحج إلى قبر البهاء، وليس إلى بيت الله الحرام.

٧- القيامة عندهم نوعان: قيامة صغرى، وهي ظهور الروح الإلهية في شخص الأنبياء السابقين موسى وعيسى ومحمد، وقيامة كبري، وهي ظهور الروح الإلهية في شخص البهاء.

٨- الملائكة هم أئمة الهدى، أو أئمة الضلال، والملائكة المذكورون في القرآن في الآية الكريمة (عليها تسعة عشر) هم التسعة عشر رجلاً الذين كفروا بالبهائية واتبعوا أخاه (يحيى الملقب بصبح الأزل).

٩- وحدة الوجود: يؤمنون بوحدة الوجود، وأن الأشياء المادية في كل مستوياتها ليست إلا مظهرًا من مظاهر الحقيقة الإلهية: «لأن للحقيقة الكلية والهوية اللاهوتية الظهور في جميع المراتب والمقامات؛ لأن

---

(١) بهاء الله: ص ١٠٢- ١٠٣.

هذه المراتب ساطعة البرهان، فما حقائق الوجود المادي، إلا حروف وكلمات للحقيقة الإلهية؛ ولأن الحقيقة الإلهية غيب فلا بد أن تتعين في الموجودات المادية.

الوحي: هو انبثاق المعاني من قلب البهاء المظهر للحقيقة الإلهية بواسطة روح القدس في هيئة كلمات يفهمها الناس، بألفاظ بشرية، والوحي عندهم لم ينقطع بوفاة الرسول محمد ﷺ بل ما زال ينزل على البهاء ثم على ابنه من بعده.

ولا أريد أن استطرد في ذكر معتقداتهم الفاسدة، ولكن كان لا بد من تجلية الموقف الحقيقي لهم أمام الشباب حتى يعلموا أن هذه الطائفة خارجة عن الإسلام، ولا تدين به؛ لأن عقائدهم الباطلة تحكم عليهم بذلك، وليس هناك من وسائل تثقيفية تنهض بدورها في تبصير الشباب بأمورهم، وبيان خطرهم على الأمة؛ لأنهم يتسمون بأسماء المسلمين، ويقول- كما سمعناهم- إنا نؤمن بالله ورسوله محمد ﷺ، وكذبوا في ذلك؛ لأن من آمن بنبوة محمد يفهم يقينًا أنه خاتم الرسل، وأن القرآن آخر وحي نزل من السماء، وأنه ﷺ قال: «لا نبي بعدي...».

نسخ شريعة الإسلام:

صرح البهاء بأن البهائية جاءت لتنسخ شريعة الإسلام، وما قبلها من أديان، فإن الإسلام في نظر البهاء يرتكز على القرآن الشريف كمصدر تشريعي لأحكامه، والقرآن في نظر البهاء «لا يزيد عن مجلد واحد كتبه محمد في ثلاث وعشرين سنة، ومحمد كان من قريش، وهم أعظم العرب فصاحة، وبلاغة، حتى عد أكثر العرب فصاحة بيانه، وبلاغة كلامه معجزة.. ولكننا فندنا هذا الرأي في كتبنا، وهكذا يقول عبد البهاء، والإسلام لم ينتشر في رأيه إلا في القرن الثاني والثالث، لكن البهائية انتشرت في أول أمرها، وأن الصحابة الذين صحبوا الرسول محمدًا ﷺ كانوا كذبة مرتشون دنسوا الذمم[١].

---

(١) صحائف الحجج لعبد البهاء: ص ١١٩- ١٢٠، نقلاً عن البهائية د. الوكيل، ص ٢٤٨.

ويصرح البهاء بقوله بنسخ الإسلام قائلاً: «لقد طويت سماوات الأديان، وارتفعت سماوات البيان، وأنزل لكم ما تبقى به أذكاركم وأسماؤكم في كتاب لا يأخذه المحو ولا تبدله شبهات المغرضين، ضعوا ما عند القوم وخذوا ما أمرتم به من لدن آمر قديم؛ الله سبحانه وتعالى قد قدر محو كل دين وإبطال كل ملة عند ظهوره في صورة البهاء»(١).

من هذه النصوص التي قصدت الاعتماد عليها في هذه الدراسة يتبين لنا بوضوح أن نحلة هذه الطائفة لا تمت لأي دين سماوي بصلة، وإنما هي نتاج عقلية مريضة أصابها العفن، فأخذت تمزج في فكرها بين المعقول واللامعقول، لتظهر على الناس بمظهر النبي أحيانًا والحقيقة الإلهية أحيانًا، وهذا ليس جديدًا على تاريخ الثقافة الإسلامية، فإن تاريخ البهائية ليس غريبًا عن الفكر الباطني والإسماعيلي، وليس غريبًا عن الغنوصية المسيحية، وليس غريبًا عن الديانات المجوسية السابقة عن الإسلام فهي خليط من هذه وتلك، ولكن ظروف البيئة التي ظهرت فيها هذه الخرافات ساعدتها على رواج فكرها بين أصحاب العقائد المشوهة، واعتبر الاستعمار ذلك فرصة سانحة ليجعل البهاء وابنه بطلاً وفارسًا يدعو إلى المحبة والسلام، والإخاء الإنساني رافعًا بذلك شعار الماسونية العالمية.

الاجتماعات البهائية:

وضع البهاء مجموعة من التعاليم التي يجب أن يتبناها أتباعه حتى يكونوا مؤمنين به، فنادى بتعليم المرأة، وعدم القسوة عليها في البيت، ومنع تعدد الزوجات، وجعل الزواج متوقفًا على رضا الطرفين فقط، ويمتنع الطلاق عندهم إلا للضرورة القصوى، ولا يكون إلا بمعرفة المحفل البهائي.

ويتخذ البهائية يوم ٢١ مارس من كل عام عيدًا لها؛ لأنه عيد ظهور البهاء، وتبتدئ السنة البهائية في نفس اليوم ٢١ مارس، ويبدأ التقويم البهائي بها، وهو أيضًا تاريخ ظهور الباب ٢١ مارس سنة ١٨٤٤، وأود أن ألفت النظر بهذه

---

(١) صحائف الحجج لعبد البهاء: ص ١١٩- ١٢٠، نقلا عن البهائية د. الوكيل، ص ٢٥٣.

المناسبة إلى العادة التي بدأت أجهزة الإعلام في مصر تتخذها عيدًا للأسرة المصرية وهو يوم (٢١ مارس) من كل عام وهو يوم عيد البهائية، وليس له علاقة بأي أسرة مصرية، أو مسلمة، حتى تتخذه عيدًا لها، وإنما هو تقليد أعمى للبهائية ينم عن أحد أمرين:

أ- إما الجهل والتقليد الأعمى للبهائية، وهذا يجب أن تتخلى عنه الأسرة المسلمة، حتى ولو اتخذه الإعلام عيدًا.

ب- أو العلم به ومحاولة نشر الفكر البهائي والعادات البهائية، بين الأسر المصرية من خلال تقليدهم، وهذا ليس من خلق المسلم، والأولى أن نبحث عن تاريخ أجدادنا نساء ورجالاً لنتخذه عيدًا للأسرة المصرية، بدلاً من هذا العبث الذي تدعو البهائية إليه.

وتحاول البهائية نشر دعوتها شرقًا وغربًا وبناء الهياكل الهندسية لتكون قصرًا لممارسة طقوسها، وقد اتخذت أسماء للشهور والأيام، تختلف عما هي عليه في التقويم الميلادي، والهجري، والشهر عندهم تسعة عشر يومًا.

ويتصف رؤساء المحافل عندهم بصفات كثيرة من العلم وسعة الثقافة والنشاط الاجتماعي، والسياسي، ويتم انتخابه من ٣٨ عضوا يتم انتخابهم من الأعضاء المنتمين لهذا المحفل أو ذاك، ويطلقون على المحافل اسم (مشرق الأذكار)، ولعل أشهر محفل بهائي يوجد الآن في ولاية كاليفورنيا، بأمريكا.

البهائية في مصر:

بدأت البهائية تتسلل إلى مصر خلال فترة الاستعمار البريطاني التي امتدت ثمانين عامًا، حيث كان اليهود يمثلون عنصرًا من عناصر الوجود الاستعماري في مصر، وكان لهم حضور قوي في حركة رأس المال والاقتصاد المصري، ومن خلال العنصر اليهودي وبمساعدة الاستعمار نفذت البهائية إلى مصر في أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، وتشير المصادر التي بين أيدينا إلى شخصيات بعينها كانت سببًا أساسيًا في الدعوة إلى البهائية، والعمل

على انتشارها في مصر بمساعدة الأمير محمد على أحد أبناء الأسرة الحاكمة في مصر. فتذكر الوثائق التاريخية أن أحمد فائق راشد، سكرتير الأمير محمد علي، وملا على التبريزي، وعبد الكريم الطهراني (نسبة إلى طهران) والميرزا أبو الفضائل كانوا من الدعاة المعتمدين للبهائية في مصر، وقد عاش هذا الرجل في مصر فترة طويلة يعمل سرًا على نشر البهائية، وأعلن الدعوة إليها جهارًا حين أعطاء الاستعمار الضوء الأخضر، وأعطاه وعدًا بالمعاونة على نشر دعوته، وعدم التعرض له فبدأ يكتب في الصحف، ويلقي المحاضرات، وجعل من جريدة المقتطف لسان الدعوة الجديدة، وأخذ يلتقي بالعلماء والمثقفين، المشتغلين بالإعلام، والعمل الجماهيري، كالفنون والمسرح، واستطاع الرجل بذكائه أن يخدع كثيرًا من المثقفين، حتى أن الزعيم مصطفى كامل أثنى عليه في صحيفة اللواء، ولكن لم يطل أمر الرجل طويلاً، وسرعان ما اكتشف أمره الشيخ محمد رشيد رضا تلميذ الإمام محمد عبده، وبدأ يكتب في الصحف والمجلات كاشفًا عن حقيقة هذا الرجل، ودعوته الخبيثة، ودوره في تشويه صورة الإسلام، واكتشف العلماء في الأزهر أن الرجل داعية إلى وثنية جديدة، فوقف العلماء له بالمرصاد، وقد بدأت دعوته تتسلل إلى بعض أبناء الأزهر الذين اكتشف أمرهم في عهد الشيخ حسونة النواوي، فأصدر أوامر بطردهم من الأزهر. وفي سنة ١٩٢٥، بعد سقوط الخلافة الإسلامية بعام واحد اكتشف أمر مجموعة أخرى من الأكراد التحقوا بالأزهر، فأمر الشيخ الجيزاوي بطردهم وتحويلهم إلى المحاكمة أمام القضاء المصري، ولكن الإنجليز تدخلوا وأصدروا أمرًا بالعفو عنهم والاكتفاء بنفيهم من مصر، غير أن هذا القرار لم يتم تنفيذه، وظلوا بمصر يعملون على نشر البهائية بتشجيع من الاستعمار الإنجليزي، الذي شجعهم على بناء محفل بهائي يكون مركزًا للدعوة في مصر، وقد تم لهم ذلك فأقاموا مركزًا كبيرًا لهم بالقاهرة عند مستشفى الدمرداش بالعباسية، وظل هذا المركز قائمًا يباشر نشاطه إلى أن قامت ثورة يوليو سنة ١٩٥٢، وحين وقفت الثورة على نشاطهم واكتشفت خطرهم الديني والاجتماعي أصدرت أمرًا بوقف نشاطهم

والاستيلاء على المركز وتحويله إلى دار لتحفيظ القرآن الكريم تحت إشراف الجمعية العامة للمحافظة على القرآن الكريم، وقضت الثورة بهذا على نشاطهم رسميًا، وأصبح أي نشاط لهم جرمًا يعاقب عليه القانون المصري[١].

وقد قام عبد البهاء بزيارة مصر وزار الإسكندرية والتقي بكثير من علمائها، وكان بعضهم يحسن الظن به في أول أمره، ولكن قد تغير موقفهم منه، ومن دعوته بعد أن كشف الشيخ رشيد رضا حقيقة أمره، وبدأ العلماء يحذرون الناس منه، ومن دعوته.

ولم يكن للبهائية أن تجد لها موضع قدم في مصر لولا تشجيع الاستعمار لها؛ لأنه كان يستعين بها في العمل على تمزيق الصف، وإثارة الفتنة، والخلاف بين العلماء، واستطاعوا أن يفيدوا من تشجيع الاستعمار فاستصدروا قرارًا من المحكمة الأهلية بجلسة ١٤/١١/ ١٩٣٩، بعقد شراء بعض العقارات لصالح المحافل البهائية بمصر، ثم بدأت المشاكل الاجتماعية لهم تطفو على السطح بعد أن تقدم أحدهم لتوثيق عقد زواجه في المحكمة حسب النظام البهائي، وكان يقصد بذلك أن ينتزع اعترافًا رسميًّا من المحكمة بالزواج البهائي، لكن المحكمة امتنعت عن توثيق العقد ولم تعترف به، ثم تقدم أحدهم لإحدى المحاكم وهو مصطفي كامل عبد الله بدعوى قضائية طالبًا الاعتراف بهذا الزواج البهائي سنة ١٩٥٢، فحكمت برفض الدعوى بجلسة ٢ مايو سنة ١٩٥٢.

ثم بدأ الأزهر الشريف يتخذ موقفًا رسميًّا من هذا النشاط البهائي وأصدر مجمع البحوث الإسلامية العديد من الفتاوى بشأن خروج البهائية عن الإسلام، وأنها فرقة مرتدة وأن أتباعها ليس لهم من الإسلام نصيب، حتى وإن تسموا بأسماء الأنبياء، كما أصدرت المحاكم المصرية كثيرًا من الأحكام ضد نشاطهم في مصر، وكتب كثير من العلماء الأجلاء يبينون للناس ضلال هذه الفرقة وأسباب خروجهم عن الإسلام ، ويحذرون العامة من الانخداع بكلامهم المعسول،

---

(١) البهائية: الوكيل: ص١٧٧.

وسوف أضع أما القارئ بيان مجمع البحوث الإسلامية، وبعض الفتاوى والأحكام التي صدرت ضدهم في مصر.

ومن المهم أن ننبه هنا إلى أن الإسلام لا يكره واحدًا منهم على الإسلام أو البقاء على الإسلام، فإن القاعدة الأساسية في ديننا ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾[الكهف:٢٩]، وقوله تعالى: ﴿ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴾[الغاشية: ٢٢] ﴿ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴾ [يونس:٩٩] ولكن الغرض من ذلك أن ننبه إلى أن تعاليم وعقائد هذه الفرقة ليست من الإسلام في شيء، وأن اعتقادها أو الإيمان بها، أو الدعوة إليها، يعتبر ارتدادًا عن الإسلام، وخروجًا على العقيدة الإسلامية. وبهذا نحذر الشباب من الانخداع بدعوتهم تحت ستار أنهم مسلمون، ومن حق الدولة، ومن سلطاتها وجهات الأمن بها أن يتخذ مقدرات أمورها.. فموقف الإسلام من عقيدتهم شيء وهو الرفض المطلق، وموقف الدولة منهم شيء آخر يخضع للنظم والقوانين والدستور الذي ينبغي أن يخضع له كل من يستظل بسلطان الدولة.

بيان مجمع البحوث الإسلامية:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه من ولاه... وبعد:

فقد ظهر البابية أو البهائية في بلاد فارس بدعة نشرها نفر من الخارجين على الإسلام بل وعن سائر الديانات السماوية الأخرى، وقد حمل وزرها رجل يدعى (ميرزا علي محمد الشيرازي) الذي أطلق على نفسه لقب (الباب) أي الواسطة الموصلة إلى الحقيقة الإلهية، وكان هذا اللقب شائعًا عند الشيعة التي ظهرت بينها هذه البدعة مأخوذة من حديث الترمذي: «أنا مدينة العلم وعلي بابها».

ومن ثم أطلق على هذه البدعة (البابية).

ثم كان من خلفاء هذه المبتدع رجل اسمه (حسين نوري) أطلق على نفسه لقب (بهاء الله)، وأطلق على هذه البدعة اسم (البهائية).

وكان من آخر زعمائها وأشهرهم (عباس أفندي عبد البهاء) المتوفى عام ١٩٢٣م، ثم (شوقي أفندي الرباني) المتوفى عام ١٩٥٧م، ولقد كان مصير صاحب هذه البدعة الأول القتل في عام ١٨٥٠م، بمعرفة الحكومة الإيرانية القائمة في ذلك الوقت، استجابة لآراء العلماء والفقهاء الذين أفتوا بردته عن الإسلام.

كما نفت حكومة إيران خليفته ميرزا (حسين علي نوري) إلى تركيا حيث انتقل إلى أرض فلسطين، ومات فيها ودفن في عكا عام ١٨٩٢م.

والبابية أو البهائية فكر خليط من فلسفات وأديان متعددة، ليس فيها جديد تحتاجه الأمة الإسلامية لإصلاح شأنها وجمع شملها، بل وضح أنها تعمل لخدمة الصهيونية والاستعمار فهي سليلة أفكار ونحل ابتليت بها الأمة الإسلامية حربًا على الإسلام وباسم الدين.

ومبادئ هذه البدعة كلها منافية للإسلام، ومن أبرزها:

١- القول بالحلول: بمعني: أن الله سبحانه وتعالى بعد ظهوره في الأئمة الاثنى عشر، وهم أئمة الشيعة ــ ظهر في شخص اسمه (أحمد الإحسائي) ثم في شخص الباب ثم في أشخاص من تزعموا هذه الدعوة من بعده.

وقد ادعى بهاء الله أولاً: أنه الباب، ثم ادعى أنه المهدي، ثم ادعى النبوة الخاصة، ثم ادعى النبوة العامة، ثم الألوهية، وذلك كله باطل ومخالف لنصوص القرآن الكريم.

فالله سبحانه منزه عن المكان، وبالتالي عن الحلول، وادعاء النبوة تكذيب للقرآن الكريم أو جحود له، إذ قال الله سبحانه: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ [الأحزاب:٤٠].

٢- جحود البهائيين بـ (يوم القيامة): ويقولون إن المراد به ظهور المظهر الإلهي، وإن الجنة هي الحياة الروحانية، وإن النار هي الموت الروحاني.

٣- ادعاء بعضهم نزول الوحي عليهم، وأن بعضهم أفضل من سيدنا محمد ﷺ ووضعهم كتبًا تعارض القرآن، والادعاء أن إعجازهم أكثر من إعجاز القرآن.

وتلك قضايا يضللون بها الناس، ويصرفونهم عما جاء به القرآن في شأن كل أفاك أثيم.

٤- ادعاء أن بدعتهم هذه بتطوراتها منذ نشأت ناسخة لجميع الأديان.

٥- الإسراف في تأويل القرآن والميل بآياته إلى ما يوافق مذهبهم، حتى شرَّعوا من الأحكام ما يخالف ما أجمع عليه المسلمون، من ذلك أنهم:

١- جعلوا الصلاة تسع ركعات والقبلة حيث يكون بهاء الله، وهم يتجهون إلى عكا بدلاً من المسجد الحرام، مخالفين قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَاۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ ﴾ إذا صارت قبلة المسلمين هذه أمرًا معلومًا من الدين بالضرورة لا يحل لمسلم إنكاره أو التحول عن هذه القبلة، وكذلك عدد الصلوات ومواقيتها، وركعاتها، وسجداتها وما يتلى فيه من القرآن، وما يبدي فيها من دعاء، كل ذلك مجمع عليه من المسلمين بعد ثبوته ومعلوم من الدين بالضرورة.

٢- إبطال الحج إلى مكة، وحجتهم حيث (بهاء الله) إلى عكا، مخالفين بهذا صريح القرآن الكريم في شأن فريضة الحج.

٣- تقديسهم العدد ١٩، ووضع تفريعات كثيرة عليه، فهم يقولون: الصوم تسعة عشر يومًا، بالمخالفة لنصوص القرآن في الصوم، وأنه مفروض به صيام شهر رمضان.

ويقولون: إن السنة تسعة عشر شهرًا، والشهر تسعة عشر يومًا، مخالفين قول الله سبحانه: ﴿ إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾ [التوبة: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ

﴿ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩]، ومخالفين الأمر المحسوس المحسوب أن الشهر القمري إما تسعة وعشرين يومًا وإما ثلاثين يومًا، وهو أيضًا ما أنبأ به الرسول محمد ﷺ.

٤- إلغاؤهم فريضة الجهاد ضد الأعداء الثابتة بصريح القرآن، وصحيح السنة النبوية، ودعوتهم هذه قضاء على الأمة الإسلامية، بل وعلى كل دولة من دولها، إذ في الاستجابة لها قضاء على روح الكفاح ودعوة إلى الاستسلام للمستعمرين والمغامرين، وهذا ما يؤكد انتماءهم للصهيونية العالمية، بل وأنهم نبت يعيش في ظلها وبأموالها وجاهها.

مقاومة المجتمع الإسلامي لهذه البدعة:

لقد عارض الشعب الإيراني وعلماؤه وحكومته هذه البدعة حين ظهورها، وناظروا مبتدعها الأول (الباب) وحُكِمَ عليه بالردة، وأعدم في تبريز في شهر يوليو سنة ١٨٥٠.

وحين وفدت البهائية إلى مصر قاومتها كل السلطات على الوجه التالي:

١- أفتى الشيخ سليم البشري شيخ الجامع الأزهر بكفر (الميرزا عباس) زعيم البهائيين، ونشرت هذه الفتوى في جريدة مصر الفتاة في ١٩١٠/١٢/٢٧ بالعدد ٦٩٢.

٢- صدر حكم محكمة المحلة الكبرى الشرعية ١٩٤٦/٦/٣٠م، بطلاق امرأة اعتنق زوجها البهائية باعتباره مرتدًا.

٣- أصدرت لجنة الفتوى بالأزهر في ٩/٢٣/ ١٩٤٧م، وفي ١٩٤٩/٩/٣، فتويين بردة من يعتنق البهائية.

٤- صدرت فتاوى دار الإفتاء المصرية في١٩٣٩/٣/١١م، وفي ١٩٥٠/٤/١٣ وفي ١٩٦٥/٣/٢٥م، بأن البهائيين مرتدون عن الإسلام.

٥- وأخيرًا أجابت أمانة مجمع البحوث الإسلامية على استفسار نيابة أمن الدولة العليا عن حكم البهائية، بأنها نحلة باطلة لخروجها عن الإسلام للإلحاد والكفر، وأن من يعتنقها يكون مرتدًا عن الإسلام.

ثانيًا:

عندما سجل البهائيون محفلهم في المحاكم المختلطة برقم (٧٧٦) في ١٩٣٤/١٢/٢٦م، حاولوا أن يوجدوا لهم صفة الشرعية لكن الحكومة قاومتهم، ويتضح هذا مما يلي:

١- قدم المحفل الروحاني المركزي للبهائيين بمصر والسودان طلبًا إلى وزارة الشئون الاجتماعية لتسجيله، وقد رفض هذا الطلب بناء على ما رأته إدارة قضايا الحكومة في ١٩٤٧/٧/٥، كما رفض طلب صرف إعانة له من هذه الوزارة.

٢- رأت إدارة الرأي بوزارتي الداخلية والبلدية والقروية في ١٩٥١/١٢/٨ أن في قيام المحفل البهائي إخلالاً بالأمن العام، وأنه يمكن لوزارة الداخلية منع إقامة الشعائر الدينية الخاصة بالبهائيين.

وقد تأيد بما رآه مجلس الدولة ١٩٥٨/٥/٢٦، من عدم الموافقة على طبع إعلان دعاية لمذهب البهائية؛ لأنه ينطوي على تبشيرٍ غير مشروع، ودعوة سافرة للخروج على أحكام الدين الإسلامي وغيره من الأديان المعترف بها، ورأى منع ذلك لمخالفته للنظام العام في البلاد الإسلامية.

٣- حكمت محكمة القضاء الإداري بمجلس الدولة في مصر في القضية رقم ١٩٥ بتاريخ ١٩٥٢/٥/٢٦، برفض دعوى أقامها بهائي، وجاء في تسبيب هذا الحكم تقريرها أن البهائيين مرتدون عن الإسلام.

٤- صدر القرار الجمهوري رقم ٢٦٣ لسنة ١٩٦٠، ونص في مادته الأولى على أنه: تحل المحافل البهائية، ومراكزها الموجودة، ويوقف نشاطها، ويحظر على الأفراد والمؤسسات والهيئات القيام بأي نشاط مما كانت تباشره هذه المحافل والمراكز.

ونص في مادته الأخيرة على تجريم كل مخالف وعقابه بالحبس وبالغرامة.

٥- وتنفيذًا لهذا القرار بقانون أصدر وزير الداخلية قراره برقم ١٠٦ لسنة ١٩٦٠م، بأيلولة أموال وموجودات المحافل البهائية ومراكزها إلى جمعية المحافظة على القرآن الكريم.

٦- حكم بالحبس والغرامة في القضية رقم ٣١٦ لسنة ١٩٦٥م، على عناصر أتباع البهائية لقيامهم بممارسة نشاطهم في القاهرة، كما قبض على غيرهم في طنطا في سنة ١٩٧٢، وكذلك في سوهاج.

٧- قبض على مجموعة منهم أخيرًا في فبراير سنة ١٩٨٥ برئاسة أحد الصحفيين، وقد اعترفوا بإيمانهم برسولهم بهاء الله وكتابهم المقدس، وأن قبلتهم جبل الكرمل بحيفا في إسرائيل.

وقد وجهت إليهم مناهضة المبادئ الأساسية التي يقوم عليها نظام الحكم في البلاد والترويج لأفكار متطرفة بقصد تحقير وازدراء الأديان السماوية الأخرى.

٨- أوصي المؤتمر العالمي الرابع للسيرة والسنة النبوية بتحريم هذا المذهب وتجريم معتنقيه... وبعد.

فإن فيما تقدم تعرية للبهائية وكشفًا لخطوطها الفكرية الموجهة نحو العقيدة الإسلامية، وجحودها بل وحربها الدائب منذ أكثر من قرن من الزمان على الإسلام والمسلمين، وأنها تظاهر أعداء الأمة الإسلامية وتناصرهم في القضاء على هذه الأمة وعلى الإسلام.

إن البهائيين (ودعوتهم هذه التي مرت بهذه التطورات ووُجهت بتلك المقاومة في البلاد التي نبتت فيها (إيران) حيث أعدم مبتدعها بوصفه مرتدًا عن الإسلام، ونفي خليفته) .. ما زالوا مثابرين عليها.

وفي مصر صدرت الفتاوى من علماء الإسلام، والأحكام من جهات القضاء المختلفة ثم الفتاوى القانونية المتعاقبة، وكل أولئك قد أثموا هذا المذهب وحكموا ببطلانه.

ثم صدر القرار الجمهوري الذي حظر نشاط البهائية دون أن يجرمها بعقاب رادع يتساوى مع خطورتها على عقيدة الناس الإسلامية بل وعلى العقائد السماوية الأخرى بوجه عام: اليهودية والمسيحية.

ومن ثم أطلت الفتنة برأسها مرة أخرى في وقت تزاحمت فيه الأفكار الموفدة الفاسدة التي ساعدت على بروز طوائف من الجماعات كل له فكر شارد، بل وادعى بعض الناس النبوة – وما تزال محاكمة هذا وذاك تسير الهوينا، وما زال المجتمع يترقب ما تسفر عنه هذه المحاكمات.

إن مصر - وفيها الأزهر الذي انعقدت لها به راية زعامة العالم الإسلامي- ينبغي أن يطارد فيها كل فكر منحرف عن الإسلام بكل حزم حتى تظل في مكان القيادة والريادة الإسلامية.

إن هذا المذهب البهائي وأمثاله من نوعيات الأوبئة الفكرية الفتاكة يجب أن تجند الدولة كل إمكانياتها لمكافحته والقضاء عليه.

إذ إن عقيدة الإسلام وصيانتها لا تقل في مرتبتها عن حماية الأجساد من الأوبئة المرضية التي تسارع الدولة لعلاجها بالحزم والحسم، بل العقيدة أولى؛ لأن صحتها نقاء الحياة وعبادة الله.

إن الأمة إذا فقدت عقيدتها انمحت ذاتيتها وغلبها أعداؤها..

إن مصر يجب أن تذكر دائمًا أنها قامت بالدفاع عن الإسلام، وعن أرض المسلمين منذ دخلت فيه، وأنها سبق أن استردت القدس، وحررت فلسطين باسم الإسلام، ولنذكر أن مصر إنما حاربت في رمضان سنة ١٣٩٣هـ أكتوبر سنة ١٩٧٣م، تحت نداء الإسلام «الله أكبر» وبهذا النداء وتحت لوائه انتصرت، وأن عليها أن تطهر أرضها من هذه الأرجاس، وأن تنفي عنها هذا الخبث ليستقيم بها الأمر، وتظل باسم الإسلام، رائدة ناهضة.

والأزهر يقرر:

أن الإسلام لا يقر أي ديانة غير ما أمرنا القرآن باحترامه، فلا ينبغي بل يمتنع أن تكون في مصر ديانة غير الإسلام، ثم المسيحية واليهودية؛ لأن كل ديانة أخرى غير مشروعة ومخالفة للنظام العام.

وإن الأزهر ليهيب في جمهورية مصر العربية أن يقفوا بحزم ضد هذه الفئة الباغية على دين الله، وعلى النظام العام لهذا المجتمع، وأن ينفذوا حكم الله فيها، ويسنوا القانون الذي يستأصلها ويهيلوا التراب عليها، وعلى أفكارها، وحماية للمواطنين جميعًا من التردي في هذه الأفكار المنحرفة عن صراط الله المستقيم.

إن هؤلاء الذين أجرموا في حق الإسلام والوطن يجب أن يختفوا من الحياة لا أن يجاهروا بالخروج على الإسلام.

إن الأمر جد يدعو إلى المسارعة النشطة من السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية لإعمال شئونها، ولنذكر دائمًا أن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.

إن هذه الفتنة لم تحظ بالاهتمام المناسب مع أنها جريمة الجرائم، من الكبائر، فلنبادر بالدفاع عن حقوق الله التي تنتهك وتستباح، وعن دين الله الإسلام الذي يفتن الناس عنه بباطل من القول وزورًا، وتحسبونه هينًا وهو عند الله عظيم.

ألا هل بلغ الأزهر....

اللهم فاشهد....

شيخ الأزهر

ورئيس مجمع البحوث الإسلامية

(جاد الحق علي جاد الحق)

ملخص الوحدة السادسة

الدارس الكريم:

بعد دراسة هذه الوحدة يمكن أن نستخلص الأفكار التالية:

- المعنى الحقيقي للعلمانية هو إبعاد الدين عن شئون الحياة كلها على مستوى الفرد والجماعة، وليس كما يزعم بعض الباحثين – إقصاء الدين عن شئون الحكم والسياسة فقط.
- كان لظهور مصطلح العلمانية في الغرب عوامل ساعدت على انتشارها وشيوعها مثل تسلط رجال الكنيسة ورفضهم الحقائق العلمية وغير ذلك من الأسباب التي لا توجد في الإسلام فما من أحد في المسلمين يدعى لنفسه حق تفسير ظواهر الكون وما منهم من يدعى حق المنع والمنح، وما منهم من يدعى أن بيده مفاتيح الجنة يعطيها لمن يشاء ... إلخ.
- الإسلام نظام شامل ومنهج متكامل للحياة بأكملها على مستوى الفرد والجماعة، والنظام العلماني لا يسمح لأي دين للمشاركة في أيٍّ من مجالات الحياة، لذلك فالإسلام يرفض العلمانية رفضًا تامًّا.
- مصطلح "أصولي" في الإسلام يعنى العودة إلى الأصول الأولى للإسلام وهي الكتاب والسنة وما اتفق عليه سلف الأمة، فهي بهذا مطلب شرعي وواجب اعتقادي، وبهذا يختلف عن استعمالها للذم والتنفير حين يراد بها أصحاب تلك الآراء المتشددة والمتطرفة.
- التطرف هو مجاوزة الوسط في كل شيء، ومعياره الشرع وليس العرف أو المجتمع أو غيرهما.
- الإسلام ينهي عن الغلو والتشدد ويدعو إلى الوسطية.
- الأصولية الإسلامية بريئة من التطرف والغلو، وبريئة من اتهامها برفض التطور ومحاربة التنوير وعدم التكيف مع الواقع، والتعبد بالموروث.

- ابن تيمية من أكثر الأئمة بعدًا عن الحكم بتكفير المسلم والمجتمع أو الحاكم، ونصوص كتاباته شاهدة على ذلك خلافًا لما نسب إليه زورًا وبهتانًا.
- من الاتجاهات الواردة أيضًا على الفكر الإسلامي " البهائية".
- مبادئ هذا الاتجاه تمثل انحرافًا واضحًا عن العقيدة الصحيحة، والفطرة السليمة.
- يوجد صلة وثيقة بين البهائية والصهيونية منذ بداية نشأة البهائية.
- تسللت البهائية إلى مصر خلال فترة الاستعمار البريطاني وكان اليهود يمثلون عنصرًا من عناصر الوجود الاستعماري في مصر.

التقويم

الدارس الكريم:

بعد دراستك لهذه الوحدة حاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

س١- تحدث عن ظروف نشأة العلمانية في الغرب والأسباب التي ساعدت على انتشارها.

س٢- هل أسباب ظهور العلمانية في الغرب موجودة في الإسلام، ولماذا؟

س٣- تحدث عن آثار الفكر العلماني في بلاد المسلمين.

س٤- تحدث عن مصطلح الأصولية في الإسلام والغرب.

س٥- ما المقصود بمصطلح التطرف، وما معياره، وما خطره على الإسلام؟

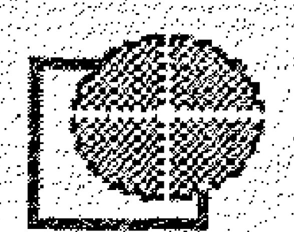
س٦- يتهم البعض الإسلام بالرجعية والتخلف، وبعضهم يتهمه بالتطرف والإرهاب، فهل توافق على هذا، ولماذا؟

س٧- نُسب إلى ابن تيمية تكفيره للمسلم والجماعة المسلمة والحاكم، فما رأيك في هذا؟

س٨- اذكر باختصار الصلة بين البهائية والصهيونية.

س٩- اذكر أهم عقائد وعبادات البهائية مع بيان مدى قربها أو بعدها من العقيدة الصحيحة.

س١٠- بين كيف انتقلت البهائية إلى العالم الإسلامي خاصة (مصر).



الوحدة السابعة

الدور الجديد للفلسفة الإسلامية في العالم المعاصر

الأهداف:

بعد دراسة هذه الوحدة، ينبغي أن يكون الدارس قادرًا على أن:

١- يتعرف على أهم المشكلات الحقيقية التي تواجه المجتمعات المعاصرة.

٢- يستطيع تحديد دور الفلسفة الإسلامية الحديثة في مواجهة هذه المشكلات.

٣- يميز المشكلات الحقيقية من المشكلات الزائفة في المجتمعات المعاصرة.

٤- يتعرف على بعض القضايا المطروحة على الساحة الفكرية المعاصرة مثل: (الحوار، التعايش بين الأديان،... إلخ).

٥- يساهم في النهضة الفكرية الحديثة بالتصدي – فيما بعد – كباحث للمشكلات الحقيقية التي يمر بها مجتمعه.

الفلسفة الإسلامية هي مجموع الأفكار والآراء والنظريات والمذاهب التي نشأت وتطورت حول العقيدة الإسلامية، وما تفرع عنها من قضايا ومشكلات استدعت ظهور فرق وشخصيات تجادل بعضها مع بعض، كما تجادل بعضها مع أصحاب العقائد والمذاهب الأخرى التي عاشت في المجتمعات الإسلامية القديمة.

ومن المعروف أن هذه الفلسفة قد صدرت وتفاعلت مع المصادر الإسلامية الخالصة كالقرآن الكريم والسنة النبوية، ثم مع ما تلقاه المسلمون من الثقافات والحضارات السابقة عليهم وبصفة خاصة الثقافة الإغريقية والحضارتين الفارسية والهندية، إلى جانب ما تحاوروا حوله مع أصحاب الديانتين السماويتين: اليهودية والمسيحية.

والواقع أن الفلسفة الإسلامية في وضعها الذي وصلنا لا تقتصر على مجال واحد، بل إنها تضم عدة مجالات أبرزها: الفلسفة ذات الاستلهام الإغريقي كما تمثل لدى الكندي والفارابي وابن سينا وأمثالهم، وعلم المنطق كما ظهر عند ابن سينا والغزالي وابن رشد، وعلم الكلام أو علم التوحيد كما تمثل في ثلاث مدارس كبرى هي المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، وعلم مقالات الفرق كما ورد في مؤلفات أهل السنة والشيعة والخوارج، وعلم التصوف في مظاهره المختلفة سواء كان لدى المحاسبي والمكي أو الحلاج والسهروردي وابن عربي، وعلم الأخلاق كما تجلى عند مسكويه والسبكي وابن الجوزي، وآداب البحث والمناظرة الذي ورد إلينا في صورة رسائل قصيرة ولكنها شديدة التركيز، أو تطبيقات عملية لدى العديد من مفكري الإسلام وأبرزهم ابن حزم الأندلسي(١).

ولا شك أن الفلسفة الإسلامية قد قامت بأدوارها العديدة في المجالات المذكورة خلال العصور السابقة، وكان أهمها محاولة الرد العقلي على خصوم الإسلام بواسطة استخدام نفس الأدلة والحجج التي اعتمد عليها هؤلاء بعيدًا في معظم الأحيان عن النصوص الدينية لعدم اعترافهم بها، كما كان من أدوارها محاولة الرد على خصوم التيار العام المسمى بمذهب أهل السنة والجماعة، ولعل أبرز الأمثلة على ذلك ما قام به أبو حامد الغزالي في الرد على طائفة الباطنية في كتاب شهير ومفحم عرف بعنوان «فضائح الباطنية»، وكان من أدوار الفلسفة الإسلامية الرئيسية محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة التي وفدت على العالم الإسلامي في مطلع الاحتكاك الثقافي الذي تم بين مختلف الشعوب والحضارات على عهد الدولة العباسية(٢). أما الدور الهام، والذي لم يلق عليه حتى الآن ضوء

---

(١) انظر كتابنا: «الفلسفة الإسلامية: مدخل وقضايا» الفصل الخاص بمجالات الفلسفة الإسلامية، ط. دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٩١.

(٢) كان آخر وأهم من حسم هذه القضية هو ابن رشد (ت٥٩٥هـ) في كتابه الرائع «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال».

كاف من الدارسين، فهو انتشار علم المنطق الأرسطي في دوائر التعليم، والإفادة منه في حركة التأليف العربية التي شاعت في كل المجتمعات الإسلامية.

ومما يلاحظ بوضوح أن مصطلح الفلسفة الإسلامية لم يجد لدى جمهور المسلمين القدر الذي كان يستحقه من الذيوع والرعاية، وإن ظلت عناصر تلك الفلسفة موجودة ومستمرة، وذلك على الرغم من رفض الفقهاء وأهل الحديث بالذات لمجال الفلسفة ذات الاستلهام اليوناني، وهي التي هاجمها بكل قسوة شخصيات دينية كبيرة مثل الغزالي وابن تيمية. وقد استمر هذا النكران لمصطلح الفلسفة الإسلامية بصفة عامة حتى العصر الحديث[١]، وعودة احتكاك العالم الإسلامي بأوربا وظهور الدراسات الاستشراقية التي راحت تلقي الضوء على بعض الأعلام المتميزين في الفلسفة الإسلامية مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد وإخوان الصفا، وابن خلدون (في علم الاجتماع وفلسفة التاريخ)، إلى جانب نشر العديد من مخطوطات الفلسفة الإسلامية وترجمتها إلى اللغات الأوربية الحديثة، وهو الأمر الذي شجع الباحثين الجدد على مزيد من الاهتمام بالفلسفة الإسلامية، وقيام الجامعات الأوربية بتخصيص الكراسي العلمية لأساتذتها، وعقد المؤتمرات لمناقشة قضاياها ونظرياتها.

والواقع أن جامعة القاهرة[٢] كانت هي أولى الجامعات العربية التي احتضنت تخصص الفلسفة الإسلامية، واستقدمت لتدريسها بعض المستشرقين، إلى أن نهض بها الشيخ مصطفى عبد الرازق وألف أول كتاب منهجي في اللغة العربية بعنوان (تمهيد لدراسة الفلسفة الإسلامية) يتناول نشأتها ونظرياتها، ويعرض لمستقبلها، وعلاقتها الوثيقة بعلم أصول الفقه. ثم تلا الشيخ مجموعة

---

(١) في جامعات المملكة العربية السعودية، لا يستخدم مصطلح الفلسفة الإسلامية في الأقسام العلمية، مع أن موضوعاتها يتم تدريسها تحت أسمائها الأخرى.

(٢) يتم تدريس الفلسفة الإسلامية ضمن مناهج قسم الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب، لكن كلية دار العلوم هي التي انفردت منذ عام ١٩٤٧ بقسم مختص باسم الفلسفة الإسلامية.

من كبار الأساتذة الرواد الذين شاعت بهم واستقرت الفلسفة الإسلامية في الجامعات العربية والإسلامية ومنهم: أبو العلا عفيفي وعلي النشار ومحمود قاسم ومحمد البهي وعبد الحليم محمود وجورج قنواتي وعبد الرحمن بدوي... إلخ، وبالتوازي مع ذلك، كان للكتاب الذي ألفه محمد إقبال وترجم إلى العربية في الخمسينيات بعنوان (تجديد التفكير الديني في الإسلام) أثره الكبير في الاعتراف النهائي بالفلسفة الإسلامية كمصطلح، ومنهج، وموضوعات داخل المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة.

ومن الجدير بالملاحظة أن رواد الفلسفة الإسلامية المحدثين من أمثال الأفغاني والكواكبي ومحمد عبده وشكيب أرسلان وأمثالهم قد واجهوا بكل شجاعة تلك الحملة التي أثارها الغربيون ضد الإسلام والمسلمين، خلال القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، والتي كان ملخصها أن الدين الإسلامي قرين التخلف، وحجتهم في ذلك أنه بما أن المسلمين الحاليين - حينئذ - متخلفون سياسيًا واجتماعيًا وثقافيًا، فإن السبب في ذلك يرجع إلى تمسكهم بدينهم، وكان رد هؤلاء الرواد جميعًا قويًا ومفحمًا، حيث إن تخلف المسلمين الحالي حينئذ إنما يرجع إلى مجموعة من الأسباب كلها بعيدة عن الدين الإسلامي، بل إنهم أجمعوا على أن السبب الرئيسي في تخلفهم يرجع إلى عدم فهمهم وتمسكهم بالإسلام الصحيح، الذي غطت عليه تصورات كثيرة وفاسدة عبر العصور، أما السبب الثاني فهو أن الغرب الذي احتل بلاد المسلمين لفترات طويلة قد عمل على إبعاد المسلمين عن هذا الفهم الصحيح للإسلام من خلال تحكمه في أنظمة الحكم والقضاء والتعليم... إلخ، ويمكن للقارئ أن يجد نموذجًا واضحًا لتلك الأفكار في رد الأفغاني على المستشرق الفرنسي رينان وكذلك في كتاب الكواكبي (أم القرى).

إن العصر الحديث للمسلمين يؤرخ له عادة ببداية القرن التاسع عشر الميلادي، ومن المؤكد أننا لم نبحث حتى الآن عن (كل) العوامل الظاهرة والخفية التي أخرجت المسلمين من فترة الركود والجمود السابقة إلى هذا

العصر السريع الإيقاع، الممتلئ بالحركة والنشاط، والمنفتح على ما يجري في مختلف أنحاء العالم. ويمكنني أن أؤكد هنا أن (أفكار) النهضة، والتقدم، وضرورة إحياء الماضي التليد، والأخذ بما في العالم الحديث من منجزات المدنية والحضارة - تسري بل وتتغلغل في شرايين عوامل النهضة الحديثة وأوردتها. وفي رأيي أن تلك (الأفكار) هي ما يمثل جانبًا هامًا من الدور الجديد الذي قامت به الفلسفة الإسلامية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، أما بقية جوانب دور الفلسفة الإسلامية الجديد فهو ما سوف نتناوله في الفقرات التالية:

أولا- بيان المفهوم الصحيح والمتكامل للإسلام:

لقد تعرض الإسلام منذ ظهوره وحتى اليوم إلى خطرين كبيرين، كان لهما أثرهما المباشر على فهمه لدى المسلمين من ناحية، وعلى طريقة عرضه وتناوله لدى غير المسلمين من ناحية أخرى. وأول هذين الخطرين هو الفهم الخاطئ للإسلام، وأقصد به الابتعاد عن حقيقة هذا الدين، من خلال تأويل مقولاته الثابتة بالإضافة إلى تفسير نصوصه الواضحة بصورة شخصية أو مذهبية، وقد وجد ذلك كله تربة خصبة في التصورات الشعبية اللامعقولة، والتي ظلت كامنة ومستقرة لدى المجتمعات التي اعتنقت الإسلام بدون استثناء. أما الخطر الثاني (الفهم المنقوص) فقد كان وما زال يتمثل في تجزئة المفهوم المتكامل للإسلام، والتمسك فقط ببعض أجزائه مع إهمال الأجزاء الأخرى. وقد كان السبب وراء هذا العمل دائمًا سياسيًا، يسعى أصحابه للإحاطة بأنظمة الحكم القائمة، ومحاولة إحلال أنظمة أخرى في مكانها (الخوارج والشيعة). ولعل أوضح مثال على ذلك ما نشاهده حاليًا لدى معظم الجماعات الدينية من إعلاء (الجهاد) على جميع العناصر الأساسية الأخرى للإسلام.

إن الإسلام في مفهومه الصحيح والمتكامل يقوم على أربعة مقومات رئيسية، هي العقيدة والشعائر والأخلاق والتشريع. ويهمنا أن نقول: إن هذا الفهم ليس على الإطلاق شخصيًا أو مذهبيًا، وإنما هو مستمد ومعتمد على المصدر الأساسي للإسلام: القرآن الكريم، ثم على مصدره الثاني: السنة النبوية

الصحيحة. أما العقيدة فإنها تقوم على قاعدتين هما الإيمان بالله الواحد الأحد والإيمان بالبعث بعد الموت. ولو أننا ذهبنا نستقصي السور والآيات القرآنية المكية بالذات لوجدناها تدور كلها تقريبًا حول هاتين القاعدتين (حوالي ٦٣% من حجم المصحف الشريف)، وأما الشعائر فإنها تتوالى على النحو التالي: الصلاة، الصوم، الزكاة، الحج - وهذا هو الترتيب الذي نزلت به، وفرضت بالتالي على المسلمين. لكن المهم هنا أمران: أولهما أن تُؤدَى هذه الشعائر بصورة صادقة وليست شكلية أو ظاهرية.

والثاني أن يتحقق مردودها الاجتماعي الذي يربط المسلم بسائر المسلمين، حتى يصدق عليهم قول الرسول صلى الله عليه وسلم أنهم: «في توادهم وتراحمهم مثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى»!! وأما الأخلاق فهي ما تضمه كلمة «الفضيلة» في ردائها الرحب من صدق واستقامة، ووفاء بالوعد، والتزام بالعهد، ونصرة للمظلوم، وأمر بالمعروف، ونهي عن المنكر. وهنا نلحظ أن الأخلاق الإسلامية لا تحصر المسلم في نطاق جماعته فحسب، بل إنها تمتد لتشمل الإنسانية كلها، بل إنها تقدم له أروع النماذج التي يتعامل بها مع الحيوان والنبات والجماد، أي بالبيئة المحيطة به.

وأما التشريع فهو عبارة عن مجموعة الأحكام التي تنظم حياة الجماعة الإسلامية سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وأمنيًا. وهنا لا بد من الإشارة بوضوح إلى أن الإسلام قد جعل من التشريع مجالاً مفتوحًا لاجتهادات المسلمين لكي يتمكنوا من أن يتصرفوا تبعًا لمصالحهم حسب ظروف الزمان والمكان، ولعل هذا هو الذي جعل التشريعات الإسلامية قائمة على «المبادئ» في حين أن تحديد التفصيلات لا يمثل إلا عددًا قليلاً جدًا من «الأحكام» أما بالنسبة إلى السياسة. فقد وضع الإسلام ثلاثة مبادئ يهتدي بها المسلمون في كل العصور، وهي العدالة والمساواة والشورى، تاركًا لهم الطرق والوسائل والأساليب والمناهج التي يحققون بها تلك المبادئ. وبالنسبة للاقتصاد، حرَّم عليهم ثلاثة

مخاطر هي الربا والغش والاحتكار. وبالنسبة للنظام الاجتماعي أوصاهم بالحفاظ على مؤسسة الزواج، لكنه أباح لهم الطلاق عند الضرورة، كما بيَّن لهم بكل التفاصيل قواعد الميراث منعًا للظلم أو الاختلاف بين الأقارب. وأما الأمن، فهناك الجيش الذي يدافع عن حدود المجتمع الإسلامي من الخارج، والشرطة التي تحفظ فيه الأمن من الداخل. ثم قال للمسلمين جميعًا: «كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته». وهو مبدأ لو تم الالتزام به لتحقق حصر الشر في أضيق نطاق، ولما تطاير شرره من الفرد والأسرة إلى بقية أرجاء المجتمع. ويبقى بعد ذلك كله - وليس قبله - مجموعة الحدود والتعزيرات للخارجين عن النظام العام للمسلمين، وهي المتعلقة بالجرائم الكبرى والحوادث الصغرى، ولكل منها عقاب «رادع» وميزة الردع أنه بالإضافة إلى عقاب المجرمين على ارتكاب جرائمهم، فإنه يمنع غيرهم من الاقتراب منها، وقد ثبت أن في هذا الحسم أفضل سياج لحماية المجتمع، وتحقيق الأمن والاستقرار لجميع أفراده.

وهكذا بهذا العرض المختصر للمفهوم الصحيح والمتكامل للإسلام، يمكن تمييز تلك الدعوات التي تملأ المجتمعات الإسلامية حاليًا ضجيجًا حول أمور جانبية أو هامشية، وهذا ما يجعل المسلمين واقفين في نفس مكانهم منذ قرنين من الزمان، لا يتقدمون بينما العالم كله مندفع بأقصى سرعة من حولهم. وهنا يبرز دور الفلسفة الإسلامية في إعادة بيان هذا المفهوم، وتنبيه المسلمين إلى الحقيقي والزائف من المشكلات الدينية التي يضيعون أوقاتهم وجهودهم فيها.

ثانيًا- الرد على الافتراءات الموجهة ضد الإسلام:

حين ظهر الإسلام في القرن السابع الميلادي، لم يكن العالم فارغًا من أعدائه، الذين فقدوا بانتصاراته على أنظمتهم ودولهم الكثير من المكاسب، لذلك فإنهم راحوا يتلمسون كل الوسائل للنيل من هذا الدين الجديد الذي كان السبب الرئيسي وراء خروج العرب من شبه جزيرتهم ليكسروا شوكة أكبر إمبراطوريتين في العالم القديم وهما الإمبراطورية الفارسية والإمبراطورية البيزنطية، وعلى الرغم من أن

العرب - المسلمين فتحوا أيديهم لمصافحة الأعداء، ودعوهم للعيش الآمن معهم، إلا أن هؤلاء لم يهدءوا أبدًا من الكيد للمسلمين، ومن محاولة تشويه دينهم من خلال محاولات البحث والتقصي التي قام بها علماء اليهود والنصارى، وما صدر عنهم من مقولات تشكك في الدين الإسلامي، ومعجزات رسوله، الأمر الذي دعا عددًا لا بأس به من علماء المسلمين لكي يتصدوا لذلك، وهناك مجموعة أدبيات جدلية في هذا الصدد أشهرها وأكثرها حدة ما وصل إلينا في مؤلفات كل من الغزالي وابن حزم الأندلسي.

لا مانع أبدًا من أن يتمسك أتباع كل دين بمعتقداته، ولا ضير على الإطلاق في أن يدافع علماؤه عنها، ولكن المشكلة تأتي من محاولات بعضهم الهجوم على الأديان الأخرى، ومحاولة التشكيك فيها. وهنا نأتي لدعوة (الحوار بين الأديان) التي ارتفع صوتها في الآونة الأخيرة، بقصد تخفيف حدة الهجوم من أصحاب كل دين على الدين الآخر، والواقع أن هذا الحوار (المزعوم) لن يؤدي إلى أي نتيجة إيجابية، كما ثبت حتى الآن، بل على العكس، إنه سوف يزيد من اشتعال حدة الخلافات، وبالتالي التعصب بين الأتباع الذين لا يكونون عادة على درجة من المعرفة والثقافة تؤهلهم لاستيعاب وجهات النظر المخالفة، وإذا كان المسلمون يدركون جيدًا أن الإسلام هو آخر الأديان السماوية، وأنه الدين الذي اختتم به الله تعالى رسالاته النبوية للبشر. وأنه قد احتوى على ما جاء في كل من اليهودية والمسيحية من عقائد وتشريعات إلهية، رافضًا كل ما ألحقه علماؤهما بهما على مر العصور ﴿ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾ ، فإن علماء اليهودية والمسيحية لا يعترفون بشيء من ذلك، ويرى كل فريق أنه على الحق، وأن غيره على الباطل..

وهم مع الأسف عند اجتماع الأديان الثلاثة يتحالفون ضد الإسلام!! لذلك فإن من مهمة الفلسفة الإسلامية حاليًا التصدي لكل ما يصدره علماء الأديان الأخرى من افتراءات تهدف إلى النيل من الإسلام، وبالطبع لن يتأتى ذلك إلا بعدة شروط، منها: تحديد الدعاوى الموجهة ضد الإسلام ثم تصنيفها وفحص

أدلتها وحججها، ومنها: معرفة المنهج الذي تتبعه تلك الدعاوى للإفادة منه عند الرد عليها، ومنها: ضرورة الرد على تلك الدعاوى بنفس اللغة التي تصدر بها، وفي نفس الأماكن التي تنتشر فيها قبل أن ننشرها في العالم الإسلامي نفسه.

ولقد ساهمت بالفعل في عمل هذا النوع، حين كنت وراء إصدار كتاب بعنوان «الإسلام بين الحقيقة والادعاء: رد على الافتراءات الموجهة ضد الإسلام»، جمعت فيه بنفسي حوالي (٣٥) ادعاء قديمًا وحديثًا ضد الإسلام، ثم قمنا بعرضها على خمسة من كبار علماء الدين في مصر للرد عليها، وبعد أن أرسل كل منهم رده على حدة، قمت بالتنسيق بينها، وإعادة تحريرها، وبعد مراجعة الكتاب في الأزهر الشريف، ودار الإفتاء المصرية، صدر الكتاب وأصبح في أيدي الدبلوماسيين المصريين بالذات الذين يضطرهم عملهم إلى التحاور مع غير المسلمين حول القضايا المطروحة في ذلك الكتاب الذي ثبت نجاح الطبعة العربية منه، وأصبح مؤهلا بالفعل لكي يتم ترجمته على الفور إلى كل من اللغتين الإنجليزية والفرنسية، ثم إلى اللغة الأوردية، وقد سمعت أن ترجمة ألمانية وإسبانية في طريقهما للظهور، بالإضافة أيضًا إلى اللغة الماليزية.

ثالثًا- تأصيل فكرة التعايش بين الأديان:

تقع على الفلسفة الإسلامية مسئولية التأصيل لفكرة التعايش بين الأديان، وبيان مفهومها لأتباعها، الذين عادوا في الآونة الأخيرة أشد عداء وكراهية لبعضهم البعض منهم خلال عصور التاريخ القديم. ومن المعروف أن الأصل في كل دين هو إقامة علاقة حميمة بين الإنسان وربه، ثم بينه وبين سائر البشر من حوله. والواقع أنه لم يدع دين من الأديان إلى معادة البشر، فضلا عن التعصب الأعمى لمعتقداته الخاصة، بل إنه كان يدعو الناس إليه بالحسنى، ويترك مسألة اقتناعهم به لكل منهم، وتبعًا لهداية الله تعالى له. أما قصة الحروب الدامية التي وقعت أحيانًا بين أتباع الديانات فإنها ترجع في المقام الأول إلى توسعات استعمارية، كانت - وما زالت - تفرضها ظروف العصور المختلفة، وتستغل فيها ضمن ما يستغل المشاعر الدينية التي تؤجج حماسة

الجماهير، وأوضح مثال على ذلك ما تمخضت عنه الدراسات التاريخية المتعمقة للحروب الصليبية التي شنتها أوربا على المشرق العربي، واستمرت قرابة مائتي عام، فقد كانت الدوافع السياسية والاقتصادية هي المحرك الرئيسي لها، بينما استُغل الدين ليكون شعارًا أو بالأحرى قناعًا لتغطية تلك الدوافع الحقيقية. ولكي نكون منصفين أيضًا لا بد من إعادة النظر في الدوافع الحقيقية أيضًا لفتح الأندلس، وإنشاء تلك الدولة الإسلامية التي استمرت ثمانية قرون، ثم ما لبثث أن زالت أركانها، وتبعثرت ريحها، ولم يبق منها سوى بعض المعالم المعمارية الجميلة!!

إن أهمية التعايش بين الأديان في الفترة الراهنة، وكذلك المستقبلة ترجع إلى أن المسلمين في شتى أنحاء العالم يتعرضون لحملة عداء شاملة يقودها معسكر غالب، يهدف إلى السيطرة عليهم، والتحكم في مواردهم ومصادرهم، وفي سبيل ذلك، يستخدم كل وسائل الكيد والتشويه، ويكاد يقلب الحقائق، بل إنه يقلبها بالفعل، فيزعم أن الإسلام هو دين الإرهاب، وأن المسلم المتمسك بدينه لا يصلح للاندماج في الحضارة الحديثة، بل إنه يكاد يقول: إن العالم سيكون مكانًا أفضل لو استبعد منه المسلمون! ولا شك أن الواقع من ناحية، والحقائق من ناحية أخرى تكذب تمامًا هذه المزاعم. فالإسلام هو دين السلام والإخاء والتعاون بين جميع البشر، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين. والمسلم الحقيقي هو الذي لا يؤذي أحدًا بلسانه ولا بيده، بل إنه الإنسان الذي يبعد الأذى من الطريق لكي لا يتضرر به أحد!

من هنا يصبح على الفلسفة الإسلامية مهمة أن تستخرج تلك الحقائق الناصعة، ليس من الدين الإسلامي فقط، بل من سائر الأديان السماوية الأخرى، التي يتعادى أتباعها لمجرد شائعات مغرضة، أو بسبب جهل فاضح، ثم تنشرها على الناس في صورة مقارنات محددة. ومن ذلك على سبيل المثال:

- موقف الأديان السماوية الثلاثة من الدعوة للدخول في كل منها.

- موقفها من التعامل مع غير المنتمي إلى دين منها.

- موقفها من ممارسة الشعائر الدينية في العلن.

- موقفها من معاملة المرأة.

- موقفها من عقاب الخارجين على النظام العام.

- موقفها من الأنظمة السياسية والاقتصادية.

- موقفها من عادات المجتمع وتقاليده.

وإذا كانت هذه مسائل مطروحة للدراسة المقارنة، فإنها لا تعني أن تحاول الفلسفة إثبات تفوق دين على غيره، وإنما يظل الهدف هو توعية الناس على اختلاف معتقداتهم بحقيقة الأديان السماوية وإمكانية التعايش بين أتباعها، بدلا من التعصب الذي يؤدي إلى الصدام والمقاتلة.

رابعًا- حوار الثقافات:

لا يوجد في العالم كله، في العصر الواحد، سوى حضارة واحدة. أما الثقافة فإنها تتعدد بتعدد المجتمعات، بل إنها تتنوع بالاختلافات بين المجموعات العرقية والجغرافية والدينية داخل المجتمع الواحد، بل إن الثقافة تكاد تتنوع بتنوع الأفراد أنفسهم. أما الحضارة فهي عبارة عن مجموع وسائل التقدم المادي، وأنماط الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تعم العالم كله. لذلك فإنني لا أتردد في أن أعلن هنا خطأ المصطلح الذي راح يشيع مؤخرًا وهو «حوار الحضارات» على أساس أنه لا توجد في وقت واحد حضارتان يمكن التحاور بينهما، وإنما الصحيح أن يقال: إن الحضارات تتداخل لكن الغلبة تكون عادة لحضارة واحدة، هي التي تشيع على مستوى العالم كله، أو على الأقل، بين أكبر عدد من شعوبه المتمدنة. وهكذا يصبح من واجب الفلسفة الإسلامية أن تبين هذا المفهوم، وأن تعلنه بكل وضوح لأولئك الذين يضيعون جهودهم وأوقاتهم في إقامة بنيان لا أساس له. أما محاولة الموازنة أو المقارنة بين الحضارات فمكانها الدراسات التاريخية المقارنة، ولا يدخل في ذلك الجدل

الدائر حاليًا بين الغرب والمسلمين، والذي حاول كل من هنتنجتون وفوكوياما أن يرسخاه من خلال تلك الآلة الإعلامية الأمريكية الهائلة.

وفي تصوري أن هذه المحاولة شريرة الدوافع؛ لأنها تريد أن تقول للأسد الأمريكي: إن هناك أسدًا إسلاميًّا آخر يريد أن ينقض عليك، مع أن الحضارة الإسلامية قد ضعفت منذ مئات السنين، وجاءت بعدها الحضارة الغربية الحديثة التي يعيشها العالم حاليًا، بل ويعيش المسلمون أنفسهم في إطارها. وتكاد هذه المسألة تكون طبق الأصل من الحكاية التي درسناها في المدرسة الابتدائية عندما حاول الأرنب الذكي التخلص من الأسد، فأوهمه أن هناك أسدًا آخر ينافسه يعيش في بركة مجاورة، وعندما اصطحب الأسد إلى هناك، نظر في الماء فوجد خياله فانقض عليه، ظنًّا منه أن هذا هو منافسه العنيد!!

لا يوجد إذن ما يسمى حوار حضارات كما لا يوجد حوار أديان، وإنما الممكن وجوده بالفعل هو حوار الثقافات، الذي يتطلب أولا محاولة فهم ثقافة كل مجتمع أو جماعة، ولا شك أن الفهم الجيد يستلزم المعايشة الطويلة والتعاطف إلى حد ما مع أصحاب تلك الثقافة.

ثانيًا: عدم الاستهزاء بعناصر أي ثقافة أخرى والاستعلاء عليها؛ لأن كل ثقافة ترتبط عضويًّا بمكونات اجتماعية وجغرافية وتاريخية إلى جانب معتقدات راسخة.

ثالثًا: القيام موضوعيًّا بعرض تلك الثقافة في كل جوانبها، دون إصدار الأحكام عليها، وأن يترك ذلك لأصحابها الذين من حقهم وحدهم أن يعدلوا منها أو يهذبوا عندما يطلعون على ثقافات الشعوب الأخرى. وهكذا يمكن أن يصبح لدينا متحف لثقافات العالم المعاصر، يمكن وضع كل منها في لوحة، تمامًا كما نضع اللوحات الفنية في متحف لكي يزوره الناس من كل أنحاء العالم. إن مثل هذا العمل الذي هو من صميم مهمة الفلسفة الإسلامية جدير بأن يزيد من «حالة التعارف» بين المجتمعات التي فرقت بينها أنماط الحضارة الحديثة، وجعلت كلا منها لا يكاد يرى في المرآة سوى ذاته.

خامسًا- تمييز المشكلات الحقيقية من الزائفة:

منذ ظهور ثورة المعلومات والاتصالات، أصبحت المجتمعات تشهد حشدًا هائلا من المعلومات والمعارف لم يسبق لها من قبل، كما راحت السلطات الحاكمة فيها تستغل تلك الثورة في توجيه الرأي العام والتحكم فيه من خلال طرح أو فرض مشكلات عليه، قد لا تكون هي مشكلاته الحقيقية، لكي ينشغل بها، ويظل يعمل على حلها، في نفس الوقت الذي من المعروف أنه لا يوجد لها حل؛ لأنها في الأصل ليست أكثر من مشكلات زائفة. وقد كان هذا العمل يحدث في الماضي، لكن درجة تأثيره وانتشاره لم تبلغ المدى الذي أصبحت تبلغه في الوقت الحاضر، نتيجة سيطرة وسائل الإعلام الحديثة (الصحافة، والإذاعة، والتليفزيون، والسينما، والإنترنت...) وتأثيرها القوي في الحياة اليومية للأفراد والمجتمعات.

من هنا أصبح طرح المشكلات الزائفة «فنًا» قائمًا بذاته، لا يدرك خطره، ولا الآثار المترتبة عليه سوى العاملين فيه، والقائمين على إعداده وتنفيذه بصوره المتقنة، التي لا يبدو للجماهير أبدًا أنها مصنوعة أو بتعبير أدق: مفبركة. وهنا يأتي دور الفلسفة الإسلامية التي ينبغي أن تبين للناس الفروق الأساسية بين المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة لكي لا ينساقوا وراء محاولة حل هذه الأخيرة بلا طائل. من ذلك ما حدث في تاريخ المسلمين العقائدي والفكري القديم خاصًا بمشكلة خلق القرآن، التي قسمت المجتمع الإسلامي في عهد الدولة العباسية إلى فريقين كبيرين يتهم أحدهما الآخر، بل ويعذب بعضهما بعضًا.

وفي العصر الحديث، ما أكثر المشكلات التي يطرحها الإعلام وتشجعها السلطات المحلية على الناس لكي يتحدثوا فيها، ويختلفوا بالتالي حولها، ثم يروح كل منهم لإبداء رأيه، وقد يهاجم في عرضه من يختلف معه، وتستمر تلك المعركة «الوهمية» شهورًا بل وسنوات، ثم تنجلي أخيرًا عن حقيقة مرة للجميع، يدركون عندها أن المشكلة التي كانوا يعالجونها لم تكن حقيقية، بل إن مشكلاتهم الحقيقية سواء في المجال السياسي أو الاقتصادي هي التي كانت

تستحق المناقشة، وطرح مختلف وجهات النظر. ويكفي أن يفتح المواطن العربي التلفزيون أو الراديو لكي يستمع إلى برامج لا نهاية لها حول أزمة الأغنية، وأزمة السينما، وأزمة المسرح.. ويشاهد شخصيات تتناقش بكل حماسة حولها، دون أن يصلوا في النهاية إلى شيء محدد، وذلك في الوقت الذي تظل المشكلات الحقيقية كالبطالة والعنوسة والتسكين والصحة والتعليم والبيئة في مكانها منذ عشرات السنين، ولا يوجد نقاش جاد حولها، وبالتالي لا حل لها!!

الفلسفة الإسلامية إذن هي القادرة على التمييز بين هذين النوعين من المشكلات، وتبصير الناس بأي منهما إذا ظهرت على الساحة، وهي القادرة أيضًا على توجيه الأنظار إلى أسباب المشكلات الحقيقية وتطوراتها وخطورتها في إمكانية التحول إلى أزمات قد يصعب بل يستحيل أحيانًا حلها.

سادسًا- تأصيل الاتجاه العقلي:

يقول الفيلسوف الفرنسي ديكارت إن «العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس». وهذا يعني أن الناس قد يختلفون في أمور كثيرة، كالأجسام والأشكال والألوان، لكنهم يتفقون في مستوى إدراكهم العقلي. لكن المشكلة لم تكن أبدًا بسيطة. فقد اختلف الناس عقليًا على مدى العصور، وما زالوا يختلفون. فما السبب؟ الواقع أن بعض الناس يتكاسلون عن تشغيل عقولهم، ويكتفون بتصديق الأمور الشائعة دون تمحيص، وبعضهم الآخر لا يطبق المنهج الصحيح لاستخدام العقل، وبعضهم الثالث تكون له مصلحة شخصية في التحايل أو الدوران حول الحقيقة العقلية التي لا تستجيب لمصلحته.. وهذه الطرق المتعرجة كلها هي التي تزيد من خلافات الناس في المسائل العقلية المحددة؛ ولهذا السبب قام أرسطو (قبل الميلاد بثلاثة قرون) بأروع محاولة لوضع قوانين عقلية يتفق عليها البشر جميعًا، ولا يمكن لأي (عاقل) أن يجادل فيها، وسمى تلك القوانين (علم المنطق) الذي ظل مسيطرًا على العقول قرابة ألفي عام بعد ذلك، وما زالت معظم قوانينه صحيحة في مجالات معينة، كالتعريف، والتقسيم، والتصنيف، والقضايا المباشرة... إلخ، أما المنهج الذي حل محل منطق أرسطو فكان هو «المنهج التجريبي» الذي تقدمت به - وما زالت - حركة العلوم التي نشهد نتائجها على كل المستويات حاليًا.

وهنا نقول: إن من واجب الفلسفة الإسلامية أن تبين للناس في الوقت الراهن مسيرة العقل الإنساني عبر العصور، والقوانين الثابتة المرتبطة به، أو النابعة منه (مثل أن الكل أكبر من الجزء، أو أن الشيء لا يكون موجودًا في مكانين مختلفين في نفس الوقت...) وكذلك خصائص وخطوات كل من المنهج العقلي والمنهج التجريبي الذي يقود الإنسان إلى المعرفة الحقيقية، وليست المعرفة المزيفة، أو المعرفة حسب الشائعات. إن الإنسان المعاصر من حقه أن يسأل من يحدثه بأي حديث قائلا: على أي شيء اعتمدت في حديثك هذا؟ وما هو الدليل الذي يجعلني أصدقك؟ وبهذا السؤال تصبح كل سلطات المعرفة المفروضة على الإنسان المعاصر معرضة للفحص، وإعادة الفحص، والتمحيص، والتساؤل، بدلا من الخضوع لها كمسلمات لا يمكن مناقشتها. ومن حسن حظ الفلسفة الإسلامية أن الدين الإسلامي نفسه قد جعل العقل مستندًا له، وطالب الناس جميعًا بأن يستخدموا عقولهم، بل وساق القرآن الكريم الكثير جدًّا من الحجج والأمثلة المحسوسة لكي (يقنع) بها الناس، مع أن الإيمان في نهاية الأمر ليس إلا ومضة روحية تضيء الكيان الإنساني كله، وتكاد تتجاوز بأشعتها حدود العقل!

لكن يبقى أن تأصيل الاتجاه العقلي لدى المسلمين وغيرهم، يظل صمام الأمان الذي يمنع، أو على الأقل، يحد من فورة الاختلافات المرتبطة دائمًا بالتعصب الأعمى، أو بالحرص على المصالح الشخصية، أو بفرض المذاهب ذات الأغراض السياسية، وقد سبق أن عانى المسلمون من ذلك كثيرًا، فعندما حاولت بعض تلك المذاهب أن تأخذ العامة إلى جانبها اخترعت «مبدأ التأويل» الذي يقرر أن لكل كلمة ظاهرة المعنى باطنًا آخر لا يدركه إلا العارفون بحقائق الأمور! وهكذا أصبح لكلمة الشمس أو القمر أو البحر معان أخرى بعيدة كل البعد عما وضعت أو استخدمت من أجله. ومن المقرر أن شيئًا كهذا ما كان ليحدث إلا في غيبة العقل، وعدم وضوح المنهج العقلي الصحيح لدى جماهير المسلمين، نتيجة خفوت صوت الفلسفة الإسلامية التي لم تكن في معظم الأحيان موضع ترحيب من حكام المسلمين أنفسهم!!

خاتمة:

لقد مضى الزمن الذي كان المسلمون يعيشون فيه منعزلين عن بقية أنحاء العالم، مكتفين بما ورثوه عن أجدادهم العظام، واتسعت دوائر المعرفة اتساعًا لم يشهده العالم من قبل، وأصبحت وسائلها وأجهزتها في متناول الجميع، وجعل الإعلام المعاصر من العالم قرية صغيرة، بمعنى أن أي حدث يقع في أي جزء منه يعرف بل ويشاهد على الفور في أي مكان آخر، وقد كان المأمول أن تؤدي هذه التطورات مجتمعة إلى مزيد من التعارف بين الشعوب، وتهدئ المشاعر المتنافرة بين المختلفين، لكنها مع الأسف لم تؤد إلى النتيجة المرجوة؛ لأن عوامل الفرقة والاختلاف التي يقف وراءها التعصب ومحاولات السيطرة والإخضاع ما زالت موجودة، بل وفعالة، وتكاد تهدد بحرب عالمية ثالثة. وهنا لا بد من أن يمسك كل قادر بشعلته لكي يزيح بها ظلام النفق الذي تسير فيه الإنسانية. وفي تصوري بل في يقيني أن الفلسفة الإسلامية بمفهومها الجديد، الذي طرحته باختصار في هذا البحث، وبتوجهاتها الخمسة التي حددتها، يمكنها أن تكون واحدة من قوى التنوير الحقيقي في عالمنا المعاصر.

ملخص الوحدة السابعة



الدارس الكريم:

بعد دراسة هذه الوحدة يمكن أن نستخلص الأفكار التالية:

١- قامت الفلسفة – في العصور السابقة – بالعديد من الأدوار كان من أهمها الرد العقلي على خصوم الإسلام باستخدام نفس الأدلة التي استخدمها الخصوم بعيدًا عن النصوص الدينية التي لا يعترفون بها.

٢- كانت جامعة القاهرة من أوائل الجامعات العربية والإسلامية التي احتضنت تخصص الفلسفة الإسلامية واستقدمت لتدريسها بعض المستشرقين.

٣- من أهم أدوار الفلسفة في العصر الحديث بيان المفهوم الصحيح والمتكامل للإسلام متمثلا في جوانب العقيدة والشعائر والأخلاق والتشريع.

٤- من أدوار الفلسفة كذلك الرد على الافتراءات الموجهة إلى الإسلام، وتأصيل فكرة التعايش بين الأديان بصورة سليمة، والدعوة إلى الحوار بين الثقافات وليس الحضارات لأنه لا توجد أكثر من حضارة في فترة زمنية واحدة.

٥- من أهم أدوار الفلسفة كذلك توجيه النظر إلى المشكلات الحقيقية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية المعاصرة مثل البطالة والعنوسة، وصرف النظر عن المشكلات الزائفة التي لا طائل من البحث فيها.

٦- من واجبات الفلسفة الحديثة أن تبين للناس مسيرة العقل الإنساني عبر العصور وقوانينه الثابتة المطردة التي لا تقبل الشك.

٧- لا بد أن يقوم كل فرد في المجتمعات المعاصرة بدوره في هذا الشأن حتى تكون الفلسفة واحدة من قوى التنوير الحقيقي في عالمنا المعاصر.

[?] التقويم

الدارس الكريم:

بعد دراستك لهذه الوحدة حاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- **أكمل العبارات التالية؟**

- ألف الشيخ مصطفي عبد الرازق أول كتاب منهجي في الفلسفة الإسلامية بعنوان ....
- واجه رواد الفلسفة الإسلامية المحدثون أمثال ....، ....، .... الحملة التي أثارها الغربيون ضد الإسلام.
- من المشكلات الحقيقية في المجتمعات المعاصرة ....، ....، ....

- **صواب أم خطأ مع التعليل:**

- قام الإمام ابن تيمية بالرد على الباطنية في كتابه "فضائح الباطنية" ( ).
- كانت جامعة القاهرة من أوائل الجامعات التي احتضنت تخصص الفلسفة الإسلامية. ( ).
- من أهم أدوار الفلسفة الحديثة ما يسمي بـ (حوار الحضارات) ( ).
- تعد أزمة المسرح والسينما من المشكلات الحقيقية التي ينبغي أن تواجهها الفلسفة الإسلامية الحديثة ( ).
- من الأدوار المهمة للفلسفة الحديثة تأصيل الاتجاه العقلي في التفكير ( ).

- **اذكر ثلاثة من الأدوار الجدية للفلسفة الإسلامية الحديثة؟**
- **أيهما تفضل: (حوار الثقافات) أم (حوار الحضارات) ولماذا؟**
- **ما ضرورة تأصيل الاتجاه العقلي في التفكير بالنسبة للمجتمعات الإسلامية المعاصرة.**





رقم الإيداع : ١٩٢٠٧ / ٢٠١٠

I.S.B.N : 978- 977 - 403 – 445 - 5


مركز
جامعة القاهرة
للتعليم المفتوح
تم الطبع بمطبعة
مركز
جامعة القاهرة
للتعليم المفتوح